مجلة
جامعة الملك عبد العزيز
الآداب والعلوم الإنسانية

المجلد ٣
١٤١٠هـ
١٩٩٠م

مركز النشر العلمي
جامعة الملك عبد العزيز
جدة

مجلة
جامعة الملك عبد العزيز
الآداب والعلوم الإنسانية

المجلد ٣

١٤١٠هـ

١٩٩٠م

مركز النشر العلمي
جامعة الملك عبد العزيز
ص ب ١٥٤٠ - جدة ٢١٤٤١
المملكة العربية السعودية

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م ٣ ، ص ص ١ - ٢٢٨ بالعربية ، ١ - ٩ بالإنجليزية (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

المحتـــويات

القسم العربي

صفحة

اجتماع

الإسلام والخطاب الأنثروبولوجي المعاصر

أبو بكر أحمد باقادر ٣

إعــلام

نموذج الاهتمام ودوافع القراءة لتقديم الموضوعات الصحفية

محمد عبد الحميد أحمد ٣٧

تاريــخ

هل يشير نقش أبرهة الحبشي عند بئر مريغان إلى حملة الفيل ؟

عبد المنعم عبد الحليم سيد ٧١

جغرافيــا

النماذج في الدراسات الجغرافية

عبد العزيز بن عبد اللطيف آل الشيخ ٩٩

ديــن

الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها في الفقه السياسي الإسلامي

على بن فهيد الدغيمان السرياني ١١٥

لغــة

مصطلحات أبي بكر بن الأنباري الكوفية

صالح بن سليمان العمير ١٥٣

مفهوم فحولة الشعراء في تراثنا النقدي
عبد الله بن سالم المعطاني ١٩١

المرجعية العربية لحلم وردزورث
سعد عبد الرحمن البازعي ٢٠٩

القسم الإنجليزي

المرسول الشعري في قصائد العصور الوسطى (مستخلص عربي)
لمياء محمد صالح باعشن ٩

■ عام

● مجلة سنوية تصدرها الجامعة في مجالات الآداب والعلوم الإنسانية الأساسية وينشرها مركز النشر العلمي بالجامعة . يُقبل للنشر فيها البحوث المبتكرة ، مقالات المراجعة ، خطابات إلى المحرر ، وعرض الكتب . ترسل المواد إلى :

رئيس التحرير : كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك عبد العزيز - ص . ب ٩٠٣٢ - جدة ٢١٤٩٢ - المملكة العربية السعودية

● لا تنشر المواد إلا بعد التحكيم . ● المواد المقدمة للنشر يجب ألا يكون قد سبق نشرها أو مقدمة للنشر في جهة أخرى ، وإذا قبلت للنشر ، لا يسمح بنشرها بنفس الشكل وبأية لغة في أية جهة أخرى إلا بتصريح كتابي من رئيس التحرير .

■ التقديم للنشر

● تقدم المواد من أصل وصورتين باللغة العربية أو الإنجليزية منسوخة على الآلة الكاتبة على مسافتين وعلى وجه واحد فقط ، وعلى ورق مقاس A4 ، مع ترك بوصة لكل هامش ، مرقمة ترقيما مسلسلا بما في ذلك الأشكال والجداول . ● يشترط أن تقدم المستخلصات ، والهوامش ، والجداول ، والتعليق على الأشكال والمراجع في صفحات مستقلة .

■ الكتابة

● يبوب المقال على النحو التالي :

١ - عنوان المقال ويكون مختصرا ومعبرا عن مضمون المقال . ٢ - اسم المؤلف (المؤلفين) . ٣ - عنوان المؤلف (أو المؤلفين بنفس الترتيب) . ٤ - المستخلص لا يتجاوز مائتي كلمة . ٥ - المتن : ويُقسم إلى عناوين رئيسة محددة وفق المنهج البحثي المتبع (على سبيل المثال ، المقدمة ، التجارب ، النتائج ، المناقشة ، الاستنتاجات ، المراجع ، الملاحق) ، مع مراعاة أن تكون العناوين الفرعية ذات المستوى الواحد مكتوبة بالطريقة نفسها .

● يكون لكل بحث مستخلصات أحدهما بالعربية والآخر بالإنجليزية ، ويتبع في كتابتهما القواعد الدولية لكتابة المستخلصات على ألا يتجاوز عدد كلمات أي منهما ٢٠٠ كلمة ، يراعى أن يتضمن المستخلص أهم الحقائق والاستنتاجات ، وأن يكون مستقلا بذاته ويغني عن قراءة المقال . ● يستخدم النظام المترى والاختصارات المقننة (SI) . ● التذييلات : تكون مرقمة ترقيما مسلسلا خلال المتن وعند الإشارة إلى مرجع للمرة الأولى يكتب كاملا على أن يكون المدخل بالاسم الأول متبوعا باسم العائلة . عند تكرار الإشارة إلى المرجع نفسه تستخدم اصطلاحات الإحالة المقننة . لا يغني ذكر المراجع كاملة في التذييلات من إعداد مراجع كاملة في نهاية المتن . ● يجوز أن يستخدم المؤلف ، بدلا من التذييلات ، نظام اسم/تاريخ/صفحة في المتن ، وعليه في هذه الحالة مراعاة القواعد المتبعة في هذا المنهج . ● المراجع : ترتب هجائيا حسب اسم عائلة المؤلف ، تكون جميع العناصر البيليوجرافية للمرجع كاملة ، مع اتباع القواعد الدولية لكتابتها ، تكتب جميع أسماء المؤلفين ، ولا يقبل «وآخرون» . يجب التأكد من أن جميع المراجع الواردة بالمتن مذكورة بالقائمة ، كما أنه يجب ألا تكون هناك مراجع بالقائمة لم يشر إليها في المتن .

■ الجداول

● ترقم الجداول ترقيما مسلسلاً خلال المتن ، ويكون لكل منها عنوانه أعلى الجدول ، ومصدره أسفله . ● تحدد أماكن الجداول في هامش المتن . ● يراعى تنسيق كتابة الأرقام تحت بعضها البعض .

■ الأشكال

● تقدم في علاقة منفصلة مع مراعاة عدم طيها . ● يشار إلى مواضع الأشكال في هامش المتن أو لصق صورة منها في أماكنها المحددة بالمتن . ● تقدم الأشكال الخطية مرسومة بالحبر الصيني على ورق كلك أو لامع مقاس ١٢×١٨ سم أو أضعافه أو أنصافه ، مع مراعاة سمك الحروف والرموز والخطوط . ● تقدم الصور الظلية (الفوتوغرافية) من نسخ أصلية مطبوعة على ورق لامع مقاس ١٣×١٨ سم أو أضعافه أو أنصافه . ● لا تقبل الصور الملونة إلا إذا كان للون دلالة علمية

■ تجارب الطبع

● يراجع المؤلف تجربتي الطبع الأولى (سلخ) والثانية (صفحات) ، على ألا تستغرق المراجعة أكثر من ٧٢ ساعة . ● ولا يجوز له الإضافة أو الحذف أو التعديل وخاصة على التجربة الصفحات .

■ المستلات

● يحصل مؤلف (مؤلفو) كل بحث على ٥٠ مستلة من كل بحث بدون مقابل . ● يتحمل المؤلف (المؤلفون) تكاليف ما زاد على ذلك طبقا لما يقرره المركز ، وعلى المؤلف (المؤلفين) طلب المستلات الإضافية قبل الإحالة للطبع ويكون السداد مقدما .

بسم الله الرحمن الرحيم

مطابع جامعة الملك عبد العزيز

القسم العربي

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م٣ ، ص ص ٣ - ٣٥ (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

الإسلام والخطاب الأنثروبولوجي المعاصر

أبو بكر أحمد باقادر
أستاذ مشارك - قسم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة الملك عبد العزيز
جدة - المملكة العربية السعودية

تهدف الدراسة إلى تتبع تاريخ الخطاب الأنثروبولوجي الغربي ، ومعالجته للعالم الإسلامي والإسلام ، والتعرف على مكونات هذا الخطاب وأبرز مقولاته ، وذلك بالتركيز على أهم أعمال من حاولوا أن يقيموا تصورات شاملة عن أنثروبولوجيا الشرق الأوسط ، أو قاموا بمراجعات للدراسات التي قامت عن الشرق الأوسط . على أن الدراسة ركزت على تلك الدراسات التي حاولت أن تبرز إطاراً نظرياً لقيام أنثروبولوجيا للإسلام . ولقد ركزت الدراسة على أعمال جيرتس وتلاميذه وجيلنر وبوجري منتهية بنقد موضوعي لهذه الاتجاهات النظرية .

يرى علماء الأنثروبولوجيا أن المهمة الأساسية لعلم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) هي تمكيننا من فهم أنفسنا عن طريق فهم الثقافات الأخرى . فعلم الأنثروبولوجيا يجعلنا أكثر وعياً بالوحدة الأساسية للإنسان ، مما يسمح لنا أن نُقَدِّر ونفهم بعضنا البعض . على أننا في هذه المقالة سنقوم بعكس هذه المهمة ، فبدلا من أن ندرس الثقافات الأخرى لنفهم أنفسنا ، سندرس ماقاله دارسو العالم الإسلامي عنّا ، لنفهم ذواتنا من ناحية ، ونفهم الآخرين من ناحية أخرى . فتحاول هذه المقالة القيام بدراسة مسحية للتراث الأنثروبولوجي الموجه لدراسة المجتمعات العربية المسلمة في محاولة لدراسة تطوره وتصنيفه ومن ثم تقديمه ، بالإضافة إلى تقديم الطروح التي يقدمها بعض الأنثروبولوجيين في استشراق أنثروبولوجيا للإسلام .

وستقتصر مراجعتنا على دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تدرس عادات وتقاليد الشعوب والمؤسسات الاجتماعية والقيم والطرق التي ترتبط بها هذه الموضوعات ببعضها البعض . ولن نتعرض

لجوانب الأنثروبولوجيا الأخرى مثل الأنثروبولوجيا الطبيعية واللغويات والآثار وغير ذلك . وبطبيعة الحال ، سيدخل في اهتمامنا في هذه المراجعة ، مواضيع الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تحظى باهتمام الباحثين الغربيين من دراسة للبناء الاجتماعي وللتنظيم القرابي والسياسي ، ودراسة المعتقدات والسحر والخرافات ، ودراسة الظواهر الدينية بصفة عامة ، ودراسة المؤسسات والتنظيم الاقتصادي ، بالإضافة إلى عمليات التغير الإجتماعي ، وذلك بحسب النظريات والمنطلقات العلمية التي تميَّز بها علم الأنثروبولوجيا .(١)

ويرى ريتشارد أنتون R.Antoun أن تطور علم أنثروبولوجيا الشرق الأوسط قد مر بأربع مراحل ، يمكن إجمالها فيما يلي :

مرحلة سيطرة المستشرقون ، مرحلة سيطرة الرحالة والإداريين السياسيين في العهد الاستعماري ومايمكن أن يعرفوا بالأنثروبولجيين الهواه ، ثم مرحلة سيطرة علماء الأنثروبولوجيا المحترفين من أصحاب التوجهات الأنثروبولوجية النظرية ، وأخيراً مرحلة الأنثروبولوجيين المحليين .

ويقسم أنتون مرحلة الأنثروبولوجيين المحترفين إلى مجموعتين تسيطر على أولها ، بصورة واعية أو غير واعية ، نماذج وظيفية للمجتمعات المحلية تنظر من خلالها إلى المجتمعات المدروسة باعتبارها مجتمعات جامدة في حالة توازن ، أما المجموعة الثانية ، وهى ذات تأثير لكنه ليس مسيطر بعد ، تعتمد على نموذج دايكروني للمجتمع كنسق اجتماعي ، وتحاول أن تقوم بعملية مقارنة بينه وبين الأنساق الاجتماعية الأخرى ، باعتباره في حالة حركة وتغير . وتتبنى المجموعة الأخيرة العديد من المنطلقات النظرية . على أن المراحل المختلفة يمكن اعتبارها مراحل تراكمية يعتمد بعضها على ماسبقه من أبحاث . ولايمكننا الحديث عن قطيعة ابستمولوجية أو عن نظرية بعد فيما أنتجه الأنثروبولوجيون المشتغلون بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي .(٢)

وربما كان من المفيد أن نقدم بعض الأمثلة ، غير الاستقصائية ، لكل مرحلة من المراحل التي أتينا على ذكرها ، لنوضح بعدين :

البعد التراكمي من ناحية ، وهو ماأشرنا إليه وأن بعض هذه المراحل استمر دون أن يفتح نفسه على المراحل الجديدة . فبالنسبة للمرحلة الأولى ، نجد أن بعض المستشرقين قد قدموا لنا ، على الرغم من عدم وجود التدريب الأكاديمي النظرى الأنثروبولوجي عندهم ، دراسات قيمة عن الشرق الأوسط والعالم الإسلامي ، وذلك بناء على دراساتهم التاريخية ووجودهم لسنوات في المجتمعات العربية أو المسلمة . فكتاب إدوارد لاين Edward Lane «عادات وتقاليد المصريين المحدثين» (١٨٣٦) ودراسة سنوك هورجورنيه Snouck Hurgronje «مكة في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر» (١٨٨٩) ودراسة لامانسي Lammens «مكة في فجر الهجرة النبوية» (١٩٢٤) ورائعة سميث Smith «القرابة والزواج في شبه جزيرة العرب في العصور المبكرة» (١٩٠٣) ، ودراسات أخرى عديدة تقدم لنا بعض أهم النماذج العلمية التي أُنجزت في هذه المرحلة ، حيث تقوم الدراسات

على التأمل العميق في الدراسات التاريخية ، وعلى الانطباعات والتصورات التي تولدت لدى هؤلاء الباحثين من خلال دراستهم ، وهي ، بطبيعة الحال ، لاتعتمد على المنهج الميداني المقنن الذي يتبعه الأنثروبولوجي المعاصر . ولقد استمر هذا الخط من البحث في كتابات الباحثين الذين استمروا في هذه المدرسة ، وتعتبر كتابات لوترنو Le Tourneau وجب Gibb ومونتاي Montagne ولابيدس Lapidus وبيرك Berque وغيرهم أمثلة ممتازة على هذا الاتجاه .(٣)

أما بالنسبة للرحالة ، فلقد أمدنا الرحالة والمغامرون الغربيون الذين زاروا منطقة الشرق الأوسط والعالم الإسلامي بسردٍ لما قابلوه ورأوه في المنطقة . وعلى الرغم من أهمية هذا السرد من الناحية الأنثروبولوجية الاجتماعية ، خاصة وأن بعض المغامرين كتبوا عن مناطق لايوجد عنها سوى سردهم عنها مما هو مدون في تلك الفترات التاريخية ، إلا أن كتاباتهم لم تَخْلُ من التحيزات والآراء والأهواء الشخصية التي قد تحول دون الاستفادة الكاملة من هذه الأعمال .

ومن أبرز الرحالة الذين زاروا الشرق الأوسط ، وكان لسردهم قيمة أنثروبولوجية ، دوتي Doughty في رحلته «أسفار في صحراء جزيرة العرب» وبيرتون Burton «رحلات شخصية إلى مكة والمدينة» ورحلات بوركهارت Burckhardt وموسيل Musil وفيلبي Philby وغيرهم . ولقد غذت هذه الرحلات خيال الغربيين ، مما كان له أثره في الأدب والفن من ناحية ، وتكون صورة معينة للشرق من ناحية أخرى ، مما دفع ببعضهم المطالبة باستعمار العالم الإسلامي ، لنهب خيراته وتحقيره !!(٤)

ولقد أدى أدب الرحلات هذا إلى قيام بعض من عاشوا في المنطقة من الغربيين من الهواة ببعض الدراسات الميدانية على المناطق التي عاشوا فيها ، وربما كانت دراسة الباحثة الفلندية هيلما جرانكفيست Hilma Granqvist والتي كتبت عن قرية فلسطينية ، وكذلك دراسات ويستر مارك Westermarck عن المغرب من أفضل وأبرز الأمثلة على هذه المجموعة . ولقد قام كذلك العديد من الإداريين الاستعماريين بكتابة تقارير تفصيلية عن المناطق التي أداروها أو حكموها نيابة عن إمبراطوريات الاستعمار آنذاك . ولعل من أبرزهم لال Lyall في دراسته «دراسات آسيوية : دينية واجتماعية» (١٨٨٢) وماكتبه لورنس Lawerance «أعمدة الحكمة السبعة» وماكتبه فيلبي عن جزيرة العرب وماكتبه هنري مين Main عن الهند .(٥)

ويبدو أن الإدارة الاستعمارية أدركت أهمية هذه الدراسات الميدانية وفائدتها في استمرارية الهيمنة الاستعمارية ، كما يوضح من درسوا العلاقة بين الاستعمار والدراسات الأنثروبولوجية . لذلك ، فإننا نرى أن أولى الدراسات الأنثروبولوجية المحترفة وأهمها في المنطقة قد تمت تحت المظلة الاستعمارية . وربما كان إيفانز برتشارد Evans-Prichard في دراساته للنوير في السودان والسنوسية في ليبيا ، ودراسة بيترز Peters لبدو ليبيا يمثلان المدرسة الانجليزية . وتمثل دراسات مونتاجي Montage وتلاميذه الاتجاه الفرنسي في المغرب العربي . بل إننا نجد أن هنالك نوعاً من الاحتكار في

دراسة مناطق العالم الإسلامي ، بحسب نوعية الاستعمار . فمثلا ، كانت الجامعات الفرنسية تحتكر كلياً الدراسات العلمية التي درست الشمال الأفريقي . ولقد اعتبر العديد من المراقبين أن اهتمام العديد من الباحثين الأمريكيين بدراسة المغرب في العقود الأخيرة شيئاً ملفتاً للنظر ، وربما يُعد انتهاكا للاحتكار والسيطرة الفرنسية على الدراسات الميدانية في ذلك الجزء من العالم الإسلامي .(٦)

هذا ، ومنذ بداية انخراط بعض الجامعات العربية في تدريس الأنثروبولوجيا في كلياتها ، بدأ جيل جديد من الباحثين والدارسين المحليين في القيام بالدراسات الميدانية لمجتمعاتهم . ولعل من أبرز أقسام علم الأنثروبولوجيا وأقدمها في العالم العربي ، القسم الذي أنشىء في جامعة الاسكندرية والذي أشرف عليه في بدايته الأنثروبولوجي البريطاني ريد كليف براون Radcliffe-Brown ومن أبرز الأنثروبولوجيين في العالم العربي والإسلامي أحمد أبو زيد وعبد الله بوجري وعبد الغفار وأكبر أحمد وعبد الحميد الزين (توق) وحامد عمار ومصطفى سليم شاكر وغيرهم . والأنثروبولوجيون المحليون يتميزون بمعرفتهم للمنطقة . ولاتشكل لهم الثقافة المحلية أو اللغة عائقاً ، بالإضافة إلى تمرسهم في المناهج العلمية . ولقد استطاع بعضهم أن يقدم دراسات كلاسيكية عن المنطقة ، بالإضافة إلى أنهم أصبحوا من أقوى قوى التقييم والمراجعة للتراث العلمي المكتوب عن المنطقة ، ولعل ماثار من جدل علمي بين فريدريك بارث وأكبر أحمد من أهم الأمثلة على ذلك .(٧)

ويقدم إيكلمان Eickelman ، في محاولته «الشرق الأوسط : منهج أنثروبولوجي» ، وهي دراسة للمراحل العلمية التي مرت بها الأنثروبولوجيا في دراسة الشرق الأوسط ، مخططاً لايبتعد كثيراً عما قدمه أنتون . فهو يرى أن أهم مراحل دراسة الشرق الأوسط هي مرحلة حملة بونابرت (١٧٩٨ - ١٨٠١) ، ثم مرحلة المغامرين والرحالة والباحثين من المستشرقين ، وعلى وجه الخصوص وليم روبرتسون سميث R. Smith الذي قدم في نظره انعطافة هامة في دراسات الشرق الأوسط ثم بعد ذلك الدراسات التي وجهتها المصالح الاستعمارية ، وأخيرا ماأسماه بالمرحلة الوظيفية وخاصة ماتعلق منها بدراسة القرى والمجتمعات المحلية(٨) . ولقد قدَّم كلٌ من روبرت فرانيا R.Fernea وجيمس مالاركي J.Malakey مخططاً تاريخياً مماثلاً ، على أنهم أضافوا أن وعي الغرب بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي كان وعياً تاريخياً بصورة أقوى مما هو عليه الحال بالنسبة للوعي بالمجتمعات الأخرى ، فالحروب الصليبية وماسبقها ومالحقها من استعمار ، إنما كانت تفاعلاً لهذا الوعي .(٩)

يتضح من هذا السرد الموجز ، أن الكتابة عن الشرق الأوسط والعالم الإسلامي ذات جذور وتاريخ طويل في الغرب ، ومن ثم نتوقع أن تكون الدراسات الأنثروبولوجية للشرق الأوسط والعالم الإسلامي ركيزة أساسية في التراث العلمي الأنثروبولوجي ، لكننا سندهش إذا ماوجدنا أن الأمر على العكس من ذلك تماما . فيوضح روبرت فرانيا R.Frenea ، قائلاً أن الدراسات الأنثروبولوجية للشرق الأوسط فشلت في أن يكون لها تأثير هام على الاهتمامات النظرية في حقل الإثنولوجيا ، إضافة

إلى أنه لم يتطور حوار بنّاء بين الأنثروبولوجيين المختصين في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا مع المستشرقين ، إضافة إلى أن معظم الدراسات الأنثروبولوجية التي تمت في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فشلت عموما في أن تسترعى اهتمام جمهور العلماء خارج دائرة أولئك المهتمين بدراسة هذه المنطقة . .

ونجد أن أنتون يكرر نفس الأقوال موضحا من خلال تجربته الشخصية ، كعالم أنثروبولوجي مختص بمنطقة الشرق الأوسط ، مايعانيه هذا الحقل من قصور وهامشية داخل الحقل ، ويدلل على ذلك من خلال اهتمامات الدارسين ومايبشرونه من أبحاث ودراسات ، والمجلات العلمية التي ينشرون فيها أبحاثهم ، والأسباب التي دفعتهم لدراسة الشرق الأوسط ، وينتهى إلى أن غالبية الباحثين تنحو اهتماماتهم العلمية نحو دراسات تقليدية لدراسة القرى والمجتمعات المحلية ، وأن مانشروه لم يُثِر حماس أو اهتمام زملائهم في الحقل ، بل إن المجلات التي ينشرون فيها أبحاثهم هى عبارة عن مجالات متخصصة في الشرق الأوسط أو مخصصة للمستشرقين . أما مانشر من أبحاث في المجلات العلمية المشهورة في الحقل فهو نادر . وإذا ماقارنا بعض الدراسات الكلاسيكية التي قام بها بعض الأنثروبولوجيين في جزر الباسيفيكي أو في مجتمعات أفريقية مجهولة ، فإننا ندهش لآثارها النظرية وماحظيت به من اهتمام ، مما يجعلنا نؤكد فعلا على أن الدراسات الأنثروبولوجية لمجتمعات العالم العربي والإسلامي لم تحظ باهتمام الدارسين في الأنثروبولوجيا .(١٠)

ويذكر لنا براين تيرنر B.Turner أن الدراسات الاجتماعية عموما لم توجه لدراسة الإسلام أو العالم الإسلامي ، وأننا نلاحظ عقماً وندرة في الدراسات الاجتماعية مثلا عن الإسلام في علم الاجتماع الديني ، وتكاد تكون الدراسات الاجتماعية «الرائدة» عن المجتمعات الإسلامية أقل من أصابع اليدين .(١١)

ويؤكد فان هونيجور Van Nieuwenhuijze على أن دراسة الشرق الأوسط اجتماعيا ربما كانت مخاطرة علمية .(١٢) ويؤكد أكبر أحمد ، وبالذات من خلال جدله مع فريدريك بارث F.Barth ، أن غالبية الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة لايمكن أن تقوم تقويما علميا ، فهى لاتفتقر إلى المستوى العلمي العالي فحسب ، وإنما تتميز أيضا بكونها انطباعية ، لوّنتها النظرة المُسبقة والعداء للإسلام .(١٣)

إن هذا العرض يجعلنا نتساءل عن حجم واهتمامات الدراسات الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط ، وقبل أن نناقش الاتجاهات النظرية العامة ، وهى مانود أن نتوقف عنده مليا . في الواقع ، ربما كانت مهمة عرض الدراسات والاهتمامات الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط أو العالم الإسلامي عموما ، يمكن تقسيمها إلى مراجعة للدراسات التي تطمح في تقديم إطار عام لدراسة الشرق الأوسط أنثروبولوجياً من خلال جمع شتات الدراسات الفردية ، وذلك من خلال وضعها في إطار توليفي نوعاً ما ، كذلك يمكننا ، من ناحية أخرى ، أن نستعرض الدراسات الفردية على حدة ،

ونخرج ، من خلال تبويبها ودراستها ، الخطوط العريضة أو الاتجاهات العامة للدراسات الأنثروبولوجية عن المنطقة .

فبالنسبة للاتجاه الأول ، هنالك العديد من الكتب التي حاولت أن تقوم بمهمة إيجاد إطار أنثروبولوجي عام لدراسة الشرق الأوسط بدءاً بكتاب ليفي R.Levy «البيئة الاجتماعية في الإسلام»(١٤) والذي ربما لم تعد له أهمية سوى الأهمية التاريخية ، وكتاب فان هونيجوز «علم اجتماع الشرق الأوسط» والذي على الرغم من استيعابه لمواقع عديدة عن كل قطر على حدة وموسوعيته ، إلا أنه لم يحظ بالاهتمام المرغوب . على أنه ربما كانت كتب كلٌ من ريفائيل بطى R.Patai «المجتمع والثقافة والتغير في الشرق الأوسط» وجون جلولك J.Gulick «الشرق الأوسط من منظور أنثروبولوجي» وكتاب ديل إيكلمان «الشرق الأوسط : من منهج أنثروبولوجي» من أبرز المراجع المستخدمة في الجامعات الغربية . وقبل أن نستعرض ، باختصار ، اهتمامات هذه الكتب ينبغي علينا أن نذكر أن بعض الجغرافيين والمستشرقين قدموا أيضا عروضاً مسحية عامة لمنطقة الشرق الأوسط حاولوا فيها الاستعانة والاستفادة مما قدمته الدراسات الفردية .

ويدرس ريفائيل بطي الشرق الأوسط باعتباره قارة ثقافية مستقلة ، وذلك من خلال المنظور الفسيفسائي الذي قدمه كون Coon ، فبعد أن يوضح سمات مفهوم المنطقة الثقافية وذلك في شكل حدود أيكلولوجية ، نجد أنه يدرس المجتمعات الشرق أوسطية باعتبارها تتأرجح بين الحضر والبدو . فيدرس التنظيم العائلي ومكانة المرأة والأخلاق الجنسية عن العرب والزواج من بنات العم ، ثم يعرج على دراسة القبائل في ضوء ماأسماه بالتنظيم المزدوج ، ثم يدرس القرية وثقافتها والمدينة في الشرق الأوسط . ثم يدرس الدين باعتباره وظيفة اجتماعية تعمل كأداة توجيه وضبط وأداة نفسية . ثم يوجه اهتمامه لدراسة القومية كواحدة من أهم قوى التغير الاجتماعي والثقافي في المنطقة ، ويدرس أيضا ماأسماه ديناميات التغريب والعلمنة ومقاومة هذا المدى سواء كان في شكل جهاز ضد القوى الاستعمارية وفي شكل صحوة قومية أو دينية ، ثم يختتم بحثه بالتركيز على مكانة المرأة في المجتمع العربي .

وكتاب بطى هذا ككتبه الأخرى ، كتاب موظف لتحقير العرب ومعاداتهم ، فبطى قد كتب بعد كتابه هذا ، كتابه «العقل العربي» الذي يعيد فيه ماكرسه إجمالا في كتابه الذي نراجع له ، ليؤكد أن المجتمعات العربية مجتمعات مفككة ، منحلة ، لاأخلاقية ، عنفوية ، معادية للغرب ، ترغب بل وتخطط وتعمل على تدمير الحضارة الغربية . والكتاب كمعظم كتبه ، ماهو سوى التقاط خبيث لكل مايمكن أن يسيء للعرب والإسلام . لذا فإن الكتاب بسبب روحه التمييزية المتحيزة لم يعمر طويلاً كمرجع للدارسين ، على الرغم من تغطيته الواسعة لمعظم الدراسات والبحوث التي قامت عن الشرق الأوسط . وربما كانت صهيونية الباحث ، التي طغت على نزعته العلمية هي التي حكمت على كتابه بالهامشية . على أن مخططه العام والدراسات التي رجع إليها أثرت فيما تبعه من

كتب ، على الرغم من أن بطى يعتبر من تلاميذ الاستشراق ، وليس من المتخصصين في الأنثروبولوجيا حسب علمي .(١٥)

وقدم جون جولك John Gulick ، وهو الأنثروبولوجي المتخصص ، صورة مسحية أفضل نوعا ، كيفا وكما ، عما قدمه بطى ، فيعزى خصوصية الشرق الأوسط ، عموما إلى أيكلولوجية وطبوغرافية المنطقة ، رابطاً إياها بالثقافة الاجتماعية ، من منظور وظيفي ، مركزاً على المدنية والهوية الوطنية والعرقية والنسق العائلي والشخصية . وقدم لنا تحليل وظيفي استفاد من التراث الأنثروبولوجي لدراسة الدين باعتباره نسق ثقافي ، وذلك من خلال التقابل بين «الدين الرسمي» و «الدين الشعبي» معرجاً على دراسة العلمانية سواء كانت في شكل طراز الحياة اليومية أو في علمانية الدولة وفرضها على المؤسسات . ومما يتميز به كتاب جولك ، أنه كتاب موجه للطلاب أساساً ، لذلك نجد أنه يضمن كل فصل بقوائم الدراسات والقراءات الإضافية ، والكتاب بصورة عامة عبارة عن محاولة لتقديم مسح تقويمي للتراث العلمي إلى حين نشر الكتاب (١٩٧٦) في شكل لايخلو من التجانس . ولقد حاول المؤلف أن يقدم ، كما ذكرت ، منظوراً وظيفياً للأنثربولوجيا الشرق الأوسطية ، على أنني أزعم أنه لم يوفق إلى ذلك كثيراً ، فعرضه جاء مجزءاً مفككاً ، بسبب الطبيعة المسحية التي التزم بها . على أننا حينما نقارنه بكتاب بطى ، نجد أنه أولاً يقدم مادة علمية أفضل ، وأنه كُتِب بحس علمي ومسؤولية ، فالكاتب متخصص ويكتب من أجل تطوير حقله العلمي ، وليس من أجل الإساءة المقصودة للعرب والإسلام .(١٦)

ويقدم لنا ديل إيكلمان في كتابه «الشرق الأوسط : منهج أنثروبولوجي» مسح أنثروبولوجي أفضل ، ويقدم لنا سرداً أكثر تجانساً ، يغلب فيه ، وإن لم يكن بنفس الدرجة التي قدم بها دراساته الميدانية ، الأنثروبولوجيا الرمزية على طريقة جيرتس ، حيث الاهتمام بالمعنى الثقافي للسلوك الاجتماعي ، وإصباغ المؤسسات والأنساق الاجتماعية معنى ضمني يحاول الأنثروبولوجي أن يجليه ويبرزه ، ليقدم فهماً أعمق وسبر أفضل . فيقسم ايكلمان كتابه إلى أربعة أقسام .

يعالج في القسم الأول التراث الأنثروبولوجي في الشرق الأوسط موضحاً المراحل التاريخية التي مر بها هذا التراث العلمي ، وكيف أنه انتهى إلى الوظيفية .

أما القسم الثاني فيدرس ماأسماه بـ «المعنى والمجتمع» حيث درس معنى القبلية عند العرب والاختلافات التي يأخذها مفهوم القبلية في أجزاء العالم العربي .

ولقد انتقد النظرية الانقسامية التي سادت معظم الدراسات الوظيفية الغربية القبلية ، باعتبارها أيدلويجية وتصور مسبق . وهو بذلك يؤكد ارتباطه بمدرسةجيرتس . ثم درس معاني العلاقة العائلية وارتباطها بالشخصية ، وآثار ذلك على أيدلويجية العلاقة بين الذات والجنس والعرقية (الاثنية) ، ولقد حاول من خلال مااستعرضه أن يخرج بنوع من التصور العلمي للنظام الثقافي في المجتمعات المركبة ، وذلك من خلال النظرة للعالم والعلاقة به ، سواء كان في شكل العلاقة بالله أو بالآخرين .

ويعالج القسم الثالث دراسة الدين باعتباره نسق ثقافي يعطي معنى للحياة العامة ، وذلك من خلال عرضه لرؤية الإسلام للعالم والفرق الإسلامية ، وخاصة الشيعة والتصوف ومايعرف بالمربوطية والإصلاح الديني . وهو في هذا القسم يؤكد أطروحته وأطروحة أستاذه جيرتس Geertz بوجود نوعين من الإسلام : إسلام رسمي وإسلام شعبي ، بالإضافة إلى النظر إلى الدين (الإسلام) باعتباره أداة ثقافية تقدم إطار ثقافي يقدم المرجعية للسلوك الاجتماعي ويكسبها من خلال ميكانزمات رموزه ، المعنى الذي إذا مااستطاع الباحث سبره أن يفهم آليات السلوك الاجتماعي ومن ثم يفسرها ، وذلك من خلال المنهج التفسيري الذي كان يقوده فيبر .

أما القسم الأخير فيراجع مسألة المدينة ، وشكل السلطة والحكومة باعتبارهما أدوات التغير ، سواء مايتعلق بتغير الرموز ، ومن ثم المعاني ، أو بتغير آليات ووسائل هذه الرموز .

ومن الواضح أن معالجة أيكلمان حاولت أن تقدم صورة أكثر تجانساً وإتساقا في المادة التي قدمها ، بالإضافة إلى أن هذا التجانس وضع في قالب محدد ، يتبع مدرسة بعينها . على أن محاولة ايكلمان لم تكن ناجحة كل النجاح ، وربما كان هذا من حسنات كتابه ، الذي يبدو أنه موجهاً للطلاب في المراحل الجامعية الأول كمدخل لدراسة الشرق الأوسط أنثروبولوجيا . فلم يكن كتابه عبارة عن موقف «نقدي» للمادة العلمية المتوفرة ، بقدر ماكان محاولة «توفيقية» لإقامة وحدة متجانسة بين مادة علمية جمعت من اتجاهات نظرية مختلفة . على أننا نلحظ أنه وُفِّق لدرجة كبيرة ، وقد استطاع أن يقولب هذه المادة العلمية ببراعة ليجعلها تأخذ القالب الذي ذكرنا(١٧) .

وعند مراجعتنا لأبرز بعض الكتب المدرسية التي حاولت تقديم الشرق الأوسط أنثروبولوجيا تبرز لنا ملاحظتين :

أولا : أننا نلاحظ تحسن متدرج في الكتابات الأنثروبولوجية ، من ناحية العرض والكيفية .

ثانيا : نلاحظ أن الكتابات الأنثروبولوجية الشمولية عن الشرق الأوسط بدأت تأخذ بالنظريات أو الاتجاهات النظرية في الأنثروبولوجيا ، مما سيؤدي في رأينا إلى دخول هذه الجزئية إلى صميم النظرية الأنثروبولوجية ، ويعبر الفجوة التي عانت منها أنثروبولوجيا الشرق الأوسط والإسلام .

على أننا لو درسنا مقالات المراجعات التي كتبت عن البحوث الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط وشمال أفريقيا ، لوجدنا أننا نواجه نفس النقص في عدد هذه المقالات ، فلا توجد من المراجعات سوى مراجعة أنطون وملحق هارت ورميلامان لها ، بالإضافة إلى مقالة سويت وجولك . على أننا سنقدم هنا مراجعة إريك كوهين E.Cohen ومراجعة فرانيا ومالاركي Frenea and Malarkey للتعرف على الاتجاهات العامة في الدراسات الميدانية الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط .

وتقدم مراجعة إريك كوهين عن الدراسات الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط ، مراجعة عامة لأنواع الدراسات الميدانية الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط ، موضحاً أن هنالك تباين في عدد الدراسات ، حيث وجد أن بعض مناطق الشرق الأوسط قد حظيت بدراسات أكثر من غيرها . ولقد وجد أن أكثر بلدان الشرق الأوسط دراسة فلسطين المحتلة ولبنان ، يليها المغرب وتونس ومصر ، وأقل البلدان دراسة أقطار شبه جزيرة العرب بصورة عامة . على أن غالبية الباحثين من الأجانب ومن خارج المنطقة نفسها . إلا أن الصورة تتغير مع ظهور الأنثروبولوجيين المحليين اللذين تلقوا تدريباً علمياً في المؤسسات الجامعية الغربية . وتميزت الدراسات التي قدم لها كوهين بأنها اهتمت بدراسة القرى والمدن والقبائل البدوية ، ولقد ركز بعضها على الجوانب الأيكلويوجية ، والبعض الأخر على عوامل التغير الاجتماعي .

ولقد اتبع الباحثون اتجاهات نظرية مختلفة من الوظيفية والبنيوية والماركسية والتفاعلية وغيرها .(١٨)

ولقد ركز كوهين في مراجعته على دراسة موضوع العلاقات الاثنية ، ووجد أن غالبية الدراسات فيما يختص بموضوع هذه العلاقة قد قامت في إسرائيل . وعلى الرغم من أن دراسة الاثنية في بلدان الشرق الأوسط ليست بالعديدة ، إلا أن هنالك عدداً لابأس به تمت مراجعته .

ولقد لاحظ كوهين أن دراسة عملية التغير تعتبر القاسم المشترك بين غالبية الدراسات الأنثروبولوجية . ولقد وجد أن من أهم قوى التغير الاجتماعي في الشرق الأوسط عملية الاندماج ، أو انحسار المجتمع المحلي في إطار المجتمع العام . ولقد وجد من خلال مراجعته للتراث العلمي للمنطقة ، أن هنالك ثلاثة أنواع رئيسة من قوى الاندماج هي : قوى اتصالية ، وقوى اقتصادية وأخرى إدارية سياسية .

أما بالنسبة للقوى الاتصالية ، فإن غالبية الدراسات تشير إلى اتساع دائرة أنظمة الاتصال ، ووصولها إلى مجتمعات محلية كانت معزولة نسبياً من قبل . ومن أهم هذه الوسائل ، وسائل الاتصال الجماهيري والمذياع على وجه الخصوص ، وطرق المواصلات سواء كانت في شكل طرق معبدة أو طائرات .

أما قوى الإندماج الاقتصادية ، فإن الدراسات تشير إلى توسع الأنساق الوطنية والعالمية للإنتاج ، والتبادل على حساب الأنساق الأيكلولوجية الكفافية السابقة . ومن أهم الميكانزمات التي تم بها توسع هذه الأنساق زيادة الطلب على المنتجات والسلع والخدمات إلى الأسواق الوطنية والعالمية والسياحة والاستثمارات الأجنبية متعددة الجنسيات والهجرة من أجل العمل .

أما القوى الإدارية السياسية ، فإنها تشير إلى تغلغل القوى السياسية القومية والبيروقراطية العامة في شؤون المجتمع المحلي ، وذلك عن طريق إدماج الأهالي في السياسة القومية ، وذلك بالمشاركة في الروابط والأحزاب السياسية .

ويرى كوهين بعد استعراضه لأهم الاتجاهات البحثية في هذه المجالات ، أن الدراسة الميدانية الموجودة لم تنظر بعد إلى عملية التفاعل بين هذه القوى الإندماجية المختلفة والمجتمعات المحلية بصورة دقيقة . كذلك وجد أن ردود الفعل الاجتماعية إزاء قوى الاندماج في المجتمعات المدروسة كما توضحه الدراسات الميدانية ، يمكن أن ترجع إلى أربعة أنواع من الردود ، وذلك من خلال نموذج اقترحه كوهين وهم :

١ - الاستغلال :

وذلك في أن يوطن المجتمع المحلي أو الجماعة نفسها لاستغلال الفرص الجديدة المفروضة عليها ، ويضرب أمثلة على ذلك من دراسات ميدانية .

٢ - الخضوع والاستسلام

ويوضح هذا النوع من ردود الفعل رضوخ المجتمع المحلي أو الجماعة للتناقضات المفروضة عليها ، بسبب تدخل الحكومة المركزية في الاستقلال التقليدي أو مصادر المعيشة التي عاش عليها المجتمع المحلي . وغالباً مايكون التسليم أو الرضوخ بعد محاولات للمواجهة ، ولرفض السلطة المركزية .

٣ - الانعزال

وذلك بأن ترفض الجماعة أو المجتمع المحلي الاستفادة من الفرص الجديدة والإبقاء على ماكان قائماً ، وذلك بناء على حسابات ذاتية وجدانية ، أو ربما بسبب عدم ثقتها بالجديد وتفضيلها للقديم ، أو لشعورها بأن هويتها وكيانها يقابل تهديد .

٤ - المعارضة

وذلك أن يعارض المجتمع المحلي التدخل في حقوقه وحرياته التقليدية ، أو التدخل في مصادر معيشته سياسياً ، وفي حالات متطرفة عن طريق الصراع المسلح .

ولقد قدم كوهين أمثلة ميدانية تمت فعلاً على كل رد من ردود الفعل هذه ، وهو يرى أن عملية الاندماج يمكن أن تدرس على ثلاثة مستويات متميزة : المستوى الإقليمي ، والقومي ، والدولي .

وغالباً مايهتم علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع بالمستوى القومي والإقليمي ، على أن بعضهم اهتم بالمستوى الدولي سواء كان في شكل هجرة أو سياحة .

ويرى كوهين أن دراسة عملية الاندماج وردود الفعل المصاحبة تؤدي إلى التعرف على نماذج التغير الاجتماعي في المجتمعات المحلية والمجتمعات الشرق أوسطية بصورة عامة ، مع أنه يرى أن العلاقة بين قوى الاندماج وعملية التغير الاجتماعي ليست بسيطة للفهم ، فالتغير ليس بالضرورة ذا اتجاه واحد ، وبناء على ماوجده في الدراسة الميدانية ، فإنه يمكن افتراض العديد من النتائج العامة ، والتي من أهمها :

١ – ليس بالضرورة أن يؤدي انفتاح المجتمع المحلي على غيره من المجتمعات أن يتغير داخلياً .

٢ – ربما تؤدي عملية الافتتاح على الآخرين والتوسع في حقل أو مجال الفرص المتاحة إلى زيادة ارتباط المجتمع المحلي بالإطار العام للمجتمع ، وربما أدى الانكماش في حقل أو مجال الفرص المتاحة إلى العكس ، مما سيؤدي إلى تغيرات جديدة في التنظيم الداخلي للمجتمع المحلي ، فيضعف بالضرورة عصبيته ووحدته التقليدية .

٣ – إن تأثير قوى الاندماج غالباً ماتكون متجانسة في تأثيرها على المجموعات المختلفة المكونة للمجتمع المحلي ، بالإضافة إلى تجانس تأثيرها على ردود الفعل المجتمعية لها ، مما يجعلها عوامل هامة لفهم عملية التغير ، على أنه ربما كان لبعض أنواع القوى الخارجية تأثير تفاضلي على بعض المجتمعات ذات الطوائف أو الأعراف المختلفة .

٤ – تلعب الميكانزمات الخاصة التي تتوسط تأثير قوى الاندماج على المجتمع المحلي وتربطه بالمجتمع الكبير دوراً هاماً في المحافظة ، أو على الأقل تهدئة عجلة وسرعة التغير ، وبالذات آثار ذلك على البناء الاجتماعي ذاته .

وبعد أن استعرض كوهين قوى التغير الاجتماعي ، ركز على ثلاث عمليات باعتبارها من أهم مايحدد التغير في الشرق الأوسط ، كما توضحه الدراسات الميدانية . وهذه العمليات هي :

١ – الحزبية

فهو يرى أن من السمات المميزة للتغيرات الاجتماعية الحديثة هو أن الولاءات التقليدية (العصبيات) أصبحت تفقد قوتها ، ولم تعد الحزازات التي كانت في الغالب تقوم بين أسرتين أو أكثر والتي تأخذ وقتاً طويلاً حتى يتم الصلح وتندمل المآسي ، والتي ربما تأخذ أكثر من جيل لتحل محلها الحزبية الدائمة التغير ، والتي تقوم على المصالح التي تقيمها الأطراف المختلفة بحسب مصلحتها بصورة عقلانية . وغالباً ماتقوم الحزبية على أساس تنظيمات بيروقراطية عقلانية ، على عكس ماكانت عليه العلاقة التقليدية التي تقوم أساساً على القرابة .

٢ – علاقات السيد والعملاء الأتباع

وهي في الواقع الصورة الحديثة للعلاقات التقليدية التي كانت قائمة بين الاقطاعي أو النبيل ، والجماعات أو الأفراد المسيطر عليهم .

ويرى كوهين أن هنالك تصدع واضح في أشكال الوصاية التقليدية ، فلم يعد شيخ القبيلة أو الزعيم التقليدي هو النموذج المسيطر ، وإنما حلت محله أشكال وعلاقات عديدة متنوعة يغلب عليها أشكال العلاقة السياسية التي تسيطر على المجتمعات الحديثة ، حيث بدأت تظهر علاقة الحزب العميل بدلا من السيد – العميل . على أن هذه التغيرات ليست متساوية أو على صورة واحدة في المجتمعات الشرق أوسطية .

٣ - النخبة

ويوضح كوهين بأن ما تميزت به مجتمعات الشرق الأوسط التقليدية غالبا ماتقسم إلى مجموعات العامة والنبلاء ، على أن النبلاء قد يكونوا نبلاء سلطة وجاه فقط ، وربما أضافوا إلى ذلك نسب يصل إلى النبي ﷺ . أما في ضوء التغيرات الاجتماعية ، فإننا نلحظ تغيرات طبقية عديدة وبروز نخب ثقافية وسياسية واجتماعية حديثة ، خاصة في المدن .

وبعد أن عالج كوهين هذه الأبعاد ، أوضح أن العلاقة بين المجموعات الاثنية متغير ، خاصة وأن قوى الاندماج والتغيرات الاجتماعية وقواها والتغيرات في نوعية العلاقات بين أفراد المجتمع المتحولة عن العلاقات التقليدية إلى العلاقات القائمة على العقلانية والمصالح المشتركة ، على أن هذه العلاقات المتغيرة ربما أكدت على الهوية المتميزة لأفراد المجموعات الاجتماعية المختلفة .

ويختتم كوهين مراجعته بملاحظات منهجية وبحثية ، فيلاحظ أن البحوث الميدانية في دراسة الشرق الأوسط غير منتظمة ، حيث نجد أن هنالك مجتمعات قامت فيها دراسات عديدة . بينما لاتوجد دراسات تذكر عن مناطق أخرى . إضافة إلى أن هنالك فجوات بحثية ، فمثلاً لاتوجد دراسات ميدانية يكون فيها المجتمع المحلي رافضاً لقوى الاندماج . كذلك يلاحظ أن الدراسات تباينت واختلفت في اهتمامها وتوجيهاتها ، بل ومناهجها ومنطلقاتها النظرية . ويرى كوهين أن الدراسات الميدانية عن الشرق الأوسط لم تحظ بنوع من التجانس النظري .

وركزت غالبية الدراسات على دراسة المجتمعات المحلية مع إغفال العلاقة أو الرابطة بين الجماعات المختلفة في النسق الأيكلولوجي في المنطقة ، إضافة إلى انعدام ربط المجتمعات المحلية بالمجتمع الكبير . وحالة توجه الدراسات ، في رأي كوهين ، إنما هو بحسب ماهو سائد من موضوعات في حقل الأنثروبولوجيا وليس على أساس ماتفرزه المنطقة من قضايا أو مشاكل نظرية .

وعلى الرغم من أهمية التأريخ في تشكيل المنطقة وثقافتها ، فإن كوهين يرى الدراسات الديكروانية قليلة جداً ، على الرغم من الحاجة الماسة لها ، كذلك غياب التوجهات المقارنة في دراسات الشرق الأوسط .(١٩)

ويقدم روبرت فرانيا وجيمس مالاركي مسحا تقويمياً للدراسات الأنثروبولوجية التي أجريت على الشرق الأوسط وشمال إفريقيا أسمياه تقويماً نقدياً . ويبدأ مسحهما هذا بتقديم تقويم عام لمجال الدراسات الأنثروبولوجية في العالم العربي . والقول بأن الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بمنطقة الشرق الأوسط وشمال افريقيا فشلت في إثراء التراث العلمي الأنثروبولوجي وذلك لأسباب بنائية أهمها ، افتقاد توجه نظري لدى الباحثين ، وعدم قيام حوار بناء بين المشتغلين بالأنثروبولوجيا والمستشرقين القائمين بنفس الجهود العلمية ، إضافة إلى البعد التأريخي ، الذي يعرفونه بشيء من التفصيل ، والذي يريان أنه صبغ وشكل بل ووجه الصورة العامة للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وطريقة التعامل معهما ، سواء على المستوى العلمي النظري أو التعامل الواقعي . وهما يريان أن هذه

الخلفية التاريخية كانت ، في تطورها ، حاجزاً يحول دون فهم العالم العربي والإسلام بصورة مباشرة وغير متحيزة ، فالحروب الصليبية والعداء الأعمى للإسلام والعرب ، والكتابات المضللة التي تفتقت عنها مخيلات الرحالة وبعض العقد النفسية والثقافية ، انعكست في شكل تصورات عكسية سلبية للعالم العربي والإسلام . ولقد كان من نتاجها العنف المسلح في شكل استعمار مباشر للعالم العربي المسلم . ولقد لعبت الكتابات العلمية والشعبية عن العالم العربي والإسلامي دوراً بارزاً لتبرير هذه التناقضات ، كذلك يعرضان إلى التشويهات التي أنجزت في دراسة المجتمعات العربية المسلمة بسبب المناهج الغربية من وظيفية وماركسية وخلافها ، وذلك عن طريق تكريسها لقيام حواجز بين المجتمع والثقافة المدروسة والأطر النظرية المتبناة لدراستها .(٢٠)

ولقد اختار الباحثان مسألة الزواج من ابنة العم ، وهو نوع من الزواج يُرى أنه خاص بالعالم العربي المسلم ، للبرهنة على نقدهم السابق الذكر .

فلقد نظر بعض الأنثروبولوجيين إلى نظام العرب في الزواج من بنات العم باعتباره جزءا من عملية سفاح المحارم ، على أن بعضهم نظر إلى المسألة من حيث ارتباطها بنسق الزواج الداخلي ، ومن ثم النظر إليه باعتباره جزءًا من نسق ولاء ، أو وسيلة للحفاظ على الثروة والنساء داخل القرابة . ومن هذه المنطلقات التفسيرية الخارجية ، قام تراث أنثروبولوجي يحلل ويشرح الزواج من ابنة العم من خلال منظورات ثلاثة هي :

١ – من خلال منظور فيللوجي تاريخي يرى أن زواج ابنة العم يشكل بعض بقايا قواعد الإرث الجاهلية ويتمثل هذا الرأي روبترسون سميث .

٢ – أما مورفي وكسدان فإنهما يفسران الزواج من ابنة العم على أساس بعض التحليلات البنائية التي تأخذ الحياة البدوية واحتياجاتها باعتبارها السبب المباشر لقيام هذه الظاهرة .

٣ – أما بارث وغيره فإنهم يرون أن سبب الظاهرة يعود إلى مشاكل أيكلولوجية واقتصادية وسياسية سياقية معينة .

وإذا مانظرنا إلى الدراسات الأنثروبولوجية ، فإننا نجد أنها وإن اعتمدت على واحدة من هذه المنظورات النظرية ، إلا أنها فصلتها بحسب المجتمع المحلي المدروس والنظرية التي يتبعها الباحث ، لذا فإن بعضهم نظر للزواج من ابنة العم باعتباره عملية توريث وحفاظ للثروة أو باعتباره نظام يقوم بوظيفة هامة في النسق الاجتماعي ، أو باعتباره وسيلة لحل بعض المشاكل التي تواجه المجتمع المحلي ، أو حتى باعتباره تمثيل رمزي لوحدة وشرف المجتمع المحلي . وهكذا نجد أن الكثير من الجهود العلمية بذلت لدراسة هذه المسألة الفرعية لتزيد من حجب الصورة الكلية للمجتمع العربي المسلم ، بل وتجرء البعض إلى رد أو تقليص كافة الظواهر الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي المسلم إلى مسألة الزواج من ابنة العم ، دون حتى الحاجة إلى معرفة مدى انتشاره وبين من ومتى ؟ إضافة إلى ذلك تجاهل التفسيرات الاجتماعية والمعيارية التي قد يقدمها الفاعلون الاجتماعيون ، وربما لانبالغ في القول

أن ماكتبته أبو زهرة حول الموضوع من وجهة نظر المعيارية الإسلامية (الشرع) ووجهة نظر الأهالي قد تم تجاهلها كليا . والغريب في الأمر أن مسألة الزواج بأبنة العم قد نظر إليها باعتباره قضية تؤكد على دونية المرأة واستعباد الرجل لها !!

ثم بعد ذلك يستعرض الباحثون مسألة اهتمام الباحثين العرب والفرنسيين بمسألة الحداثة والأصالة والتأكيد على الخصوصية أو الذاتية الاجتماعية ، وذلك بأخذ البعد الديكروني أو التاريخي في أبحاثهم .

ويسأل الباحثان عن أسباب هذا الاهتمام ليوضحان أن هذا الاهتمام يعكس في الواقع توجهات نظرية حديثة من ناحية ، بالإضافة إلى مايمكن أن ينتجه من ثراء علمي لفهم وتحليل وتفسير العديد من الظواهر الثقافية ، ومن خلال إبراز البعد الرمزي فيها . وللتدليل على رأيهم هذا يقدمان العديد من الأمثلة من الدراسات الأنثوجرافية الفرنسية ، وربما كانت دراسات جاك بيرك نموذجا فذا في هذا الاتجاه . ويرى الباحثان أن مايقوم به جيرتس في أبحاثه يشكل استمرارية لهذا الاتجاه ، كما سنفصل لاحقا ، على أن الباحثين يقدمان الأمثلة العديدة لمدى براعة وقدرة الباحثين الفرنسيين في استخدام الرموز والأساطير والقصص الشعبية وكافة المأثورات الشعبية للتغلغل في نفسية المجتمعات المدروسة لفك رموزها ، ومن ثم فهمها . ومن أجل إقامة مقارنة مع الدراسات والأبحاث التى أجريت عن زواج ابنة العم ، يقدم الباحثان أمثلة عديدة عن الدراسات الأنثوجرافية الفرنسية ، عن علاقة الرجل بالمرأة في المجتمعات العربية المسلمة ، وذلك على طريق استخدام التحليل البنيوي للدلالات والرموز الاجتماعية التي يمكن دراستها من المأثورات الشعبية والخرافات والقصص . وبطبيعة الحال يظهر هنا وبصورة مباشرة تأثير ليفي ستروس L.Strauss . ويختم الباحثان مسحهما بالالتفاف للخطاب الأنثوجرافي نفسه ، على أنهما ركزا على الخطاب الأنثوجرافي الفرنسي آخذين على وجه الخصوص طريقة ليفي ستراوس وجاك بيرك متوسعين بضرب المثال من خلال دراسة دوفيجنو لقرية شبيكة التونسية ، موضحين كيف أن الباحث حاول استعاضة لغة العلوم الاجتماعية التي يراها عائقاً يحول دون دراسة مجتمع القرية بالتركيز على ماأسماه بعلم اجتماع المسرح ، أو بالأصح الرموز المسرحية لكافة القوى الفاعلة أثناء عملية شرح وتفسير مايجرى في قرية شبيكة . وسنرى لاحقا أن هذا الخطاب الدرامي سيكون مثار نقد نفسه . إن الخطاب الدرامي يقدم المتخيل والرمزي كإطار لفهم الواقع والمعاش ، يقدم الأسطورة والواقع ومقابلتهما كأداة ومحاولة لفك رموز المجتمع ، وهذا النوع من الخطاب يبرز الباحث بصفته مبدع وفاعل أكثر منه مراقب ومحايد . بالإضافة إلى أنه ، أي الباحث ، يتحول إلى كاتب نص مسرحي غالبا مايكون فيه الأهالي مجرد شخصيات أو شخوص لاحول لها ولاقوة ، يتحولون إلى دمي خرساء تنتظر من يضع على شفاهها أراءها وأفكارها(٢١) (سنعود إلى هذا الموضوع لاحقا) .

تميزت مراجعتي إريك كوهين وفرانيا ومالاركي بأنها مراجعات حاول فيها أصحابها أن يلجوا علم الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بالشرق الأوسط من خلال الدراسات الميدانية الجزئية ليدرسوا النظريات والمناهج والطروح أو القضايا العلمية والعملية التي اهتم بها الدارسون . وهذا الاهتمام الجزئي – الميكروأنثروبولوجيا – اهتمام مهم إذا كان يقدم رؤية أكبر ، بمعنى إذا ماكان يعكس تصورا نظريا للمجتمع الإسلامي أو النظرة إليه . صحيح أن بعض هذه الدراسات تقوم على ذلك ، لكنها لاتقوم في ركائزها النظرية بصورة واضحة على نظرية شمولية كلية ، كما هو الحال فيما سنعرضه بعد قليل من دراسات . ومن محاسن مراجع فرانيا ومالاركي مراجعتها للإسهامات الفرنسية التي تقدم اختلافا نوعيا في توجهاتها ومعالجتها لمفهوم الدراسة الأثنوجرافية للعالم العربي المسلم .(٢٢)

وربما بعد استعراضنا للدراسات التي قدم فيها الباحثون مراجعات موسعة للتراث الأنثروبولوجي الميداني أن نتحول في اهتمامنا إلى مراجعة الأطر العلمية الماكروأنثروبولوجية – أي الأطر الأنثروبولوجية الشمولية والكليانية التي درست الإسلام باعتباره الإطار الأشمل لكافة الممارسات الثقافية التي تجري على ساحة المجتمع العربي المسلم . وسنتوسل في مراجعتنا هذه بالإطار المنهجي الذي قدمه طلال أسد في دراسته «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام .»(٢٣) فيرى طلال أسد أن الإجابة على السؤال : ماهو ، على وجه الدقة ، المقصود بأنثروبولوجيا الإسلام ؟ التي يطلقها العديد من الباحثين الغربيين مؤخرا في شكل كتب ومقالات ، تكمن في واحد من ثلاثة إجابات عامة :

١ – إنه لايوجد في التحليل النهائي موضوع نظري للأنثروبولوجيا مادته الإسلام .

٢ – إن الإسلام مجرد بطاقة تعريف أو هوية أنثروبولوجية لمجموعة غير متجانسة من الممارسات الثقافية ينعتها الإخباريون بالإسلام .

٣ – إن الإسلام عبارة عن شمولية تاريخية متميزة تنظم جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية .

أما بالنسبة للإجابة الأولى فربما كانت مراجعة عبد الحميد الزين «مابعد الأيدلوجيا واللوهوت : البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام(٢٤)» تقدم الإجابة المعيارية لهذا النوع من التصور ، فيعرض الزين في مراجعته هذه تصورا ابستمولوجيا يقدم فيه موقف الأنثروبولوجيا (المعاشي) وموقف علم الكلام «اللاهوت» (المعياري) في موقفين متقابلين حول الإسلام ، وذلك في محاولة للإجابة عن كل مايتعلق بطبيعة الإنسان والله والعالم . ويرى أن هذين الموقفين على اختلافهما يمكن أن يقدما تحليلا للحياة الدينية . ويقدم عرضه للموقف الأنثروبولوجي على أساس خمس دراسات أنثروبولوجية تسعى كل واحدة منها إلى أن تقدم صورة عن شمولية الإسلام ، حدية كانت أو أحادية ، وهذه الدراسات هى دراسات جيرتس وكارابانزانو وبوجرى وجليسنان Gilsenan وايكلمان .

أما جيرتس ، فهو في الواقع واحد من أبرز الأنثروبولوجيين المعاصرين ويقدم إطارًا نظرياً ومنهجياً بل ومدرسة لها تلاميذها ومريدوها . ويقدم كتابه الإسلام مُلاحَظاً Islam Observed(٢٥) أطروحة نظرية لعبت دورا بارزا في العديد من الدراسات التي تلتها عن المغرب وإندونيسيا وعن العالم

الإسلامي إجمالا . ففيها يقدم جيرتس ، من خلال توليفة مثالية ، تشبه إلى حد ما طريقة فيبر في نماذجه المثالية ، صورةً أسطورية لشخصيتين أسطوريتين من المغرب (اليوسي) وإندونيسيا (كالجيكا) ، ويحاول جيرتس من خلال تجسيده لهاتين الأسطورتين تقديم ماعرف بإسلام إندونيسيا وإسلام المغرب . ويرى أن مما مَيَّز إسلام المغرب أنه يتكون من مجتمعين متميزين ، مجتمع المخزن (الذي تسيطر عليه الدولة) ومجتمع السيبة (الذي تسيطر عليه القبائل) .

ويتميز كل من هذين المجتمعين بسمات وخصائص اجتماعية وثقافية ودينية فمجتمع المخزن مجتمع تراتبي طبقي يسيطر عليه دين الفقهاء وغلبة النصوص ، على عكسه مجتمع السيبة الذي تميَّز بأنه مجتمع لاطبقي تحكمه الأعراف ويكون الدين فيه للولي الذي تميز بالكرامات والخوارق . على أن إسلام المغرب ، على الرغم من ازدواجيته ، إسلام يميل إلى الممارسات الطقوسية والعنف والمحافظة على الأشكال الخارجية . ويرى جيرتس أن الولي ، وخاصة في حالة اليوسي ، يشكل المعبر الأساسي لعملية التغير وتشكيل المجتمع . ويقدم جيرتس المعارضة أو المقابلة ، التي تميل إلى الأسطورية ، بين الحسن اليوسي ، مولاى إدريس (ملك المغرب آنذاك) ، التي يتمثل فيها انتصار اليوسي وجَمْعُه بين السلطة الروحية واعتراف السلطة الزمنية المقدسة به ، بل وإعطائه حق النسب الشريف !!

وفي المقابل نواجه صورة كالجيكا ، الوالي الإندونيسي الباطني المتأمل الذي يُجسِّد الباطنية الجاوية ، والذي عن طريق تأمله وصفاته ونظرته الظواهرية للحياة والكون يمثل إسلام إندونيسيا الباطني المتأمل الذي يُعنَى بالرمز ويواجه في المقابل مملكة جاوة ، المملكة المسرح التي يقوم فيها دور الدولة في الإعداد والتنسيق للاحتفالات والممارسات والطقوس الشعائرية العامة للتأكيد على رمزية المجتمع ، وكيف أن كالجيكا من خلال تعمقه وبُعده الثاقب استطاع أن يحول الإسلام الظاهري ، إلى إسلام تأملي .

وبعد أن أسطر جيرتس هاتين الشخصيتين حولهما إلى نماذج لكل التغيرات الدينية التي قد تأخذ أشكالا سياسية أو اجتماعية أو ثقافية في هذين البلدين ويقدم في الواقع كلا من محمد الخامس وأحمد سوكارنو ، الذي يرى جيرتس أنهما يمثلان محصلة لشخصية اليوسي ومولاى إدريس في مايخص الأول وكالجيكا والمهراجا في حالة الثاني .

إن النظرة التحليلية ، التي يقدم بها جيرتس الظواهر الانسانية باعتبارها رموزًا ثقافية تعكس طريقة تفاعل الإنسان مع بيئته والآخرين وسبر هذه الرموز ، مكننا من فهم وتفسير النسق الثقافي بعمومه . أي إن جيرتس يميل إلى الاهتمام بالذاتي والتجربة المباشرة والفكر الرمزي ويعطيه جل اهتمامه ويقدم على أساسها تحليله للنسق الثقافي ، فهي ، أي الرموز ، تحمل في طياتها تعاريف الفاعلين الاجتماعيين دايكرونيا ، فالإنسان يولد في عالم معانيه قائمة وعليه أن يتعلمها ليستطيع التعايش معها في بيئته . ومن منطلق هذا الإطار التنظيري ، يرى جيرتس أن هناك أكثر من إسلام وليس إسلاما واحدا ، وأن كل واحد (من هذه الإسلامات) يعكس الخصوصية الرمزية الثقافية وتجربة معتنقيه

التاريخية . وهو يرى أن الدين نتاج بُعدين من أبعاد التجربة الواقعية . رؤية العالم والنظرة للحياة وديناميانها . ففي كل ثقافة ، نجد أن الأفكار والصور والمفاهيم الجماعية لرؤية العالم تُؤسِّس الواقع الأساسي للطبيعة والنفس والمجتمع وهو مايعرف حقيقة الوجود الفعلي . وتقدم النظرة للحياة وديناميانها الجانب التقييمي للوجود ، بمعنى أنها تعبر عن الشخصية أو اللحن أو الأسلوب المرغوب ونوعية الحياة الاجتماعية والثقافية المرغوبة . ذلك لأنها تهتم بالطريقة التي تعمل بها الأشياء بصورة جيدة . وتؤكد رؤية العالم والنظرة للحياة أو القيم ونظام الوجود العام باستمرار بعضهما البعض .

وعلى الرغم من تأكيد جيرتس على خصوصية وتاريخية هذه التجارب الدينية ، إلا أننا نجده ، وعلى عكس افتراضاته ، يتحدث عن هذه المجتمعات بصورة جماعية باعتبارها إسلامية أو يتحدث عن الوعي والإصلاح الإسلامي . وبذلك فإن الوحدة التي يفترضها للظواهر الدينية تبرز كنتيجة لافتراضات عن الوجود الإنساني . فبالنسبة لجيرتس ، الواقع الإنساني في أكثر مستوياته الأساسية يظهر في شكل موحد متحد ، ذلك لأنها تشمل الشروط الكونية للذات أو الكينونة .

أما كاربانزانو فإنه في دراسته لطريقة الحمادشة في إسلام المغرب(٢٦) فإنه لايعامل الثقافة باعتبارها تفسيرًا وجدانيًا لتجربة شخصية ، وإنما على أساس أنها تعبير لاواع من المنظور الفرويدي ، وتصبح كافة المعاني المعروفة الواعية والمقبولة والتي تشكل الثقافة اعتباطية ووهمية ، وتكمن حقيقتها في أنها تَحد وتَضبط اجتماعيا الغرائز الكونية وصراعات النفس ، ومن ثم يفهم الإسلام على أساس أنه تجربة دينية ثقافية ، ومن ثم يشكل تمثيلا تاريخيا لهذه التوترات الكامنة . وعلى مستوى وعي المعنى ، فإن التعابير المختلفة للإسلام لاتعتبر واقعاً ثقافيًا مختلفاً ، وإنما على أساس أنها أيدلوجيات ذات ارتباط تأريخي أو على أساس أنها تخيلات قامت على واقع محدد . أي إن «الحقيقة المطلقة» تكمن في القطاع اللاواعي للنفس البشرية سواء في الإسلام أو في كافة الأديان .

ويظهر كاربانزانو من خلال دراسته لطريقة صوفية مغربية كيف أن تعابير ورموز هذه الطريقة الصوفية تعتبر أداة لحل بعض الصراعات النفسية والتي تظهر في شكل علاقات متبادلة في البناء الاجتماعي والقيم والأدوار التي يقوم بها أفراد الطريقة . وبالذات التنفيس عن العلاقة بين الذكر والأنثى وأنماط التسلط الذكورى بالذات في العلاقة الأبوية والتي في نظره مما يتميز به المجتمع العربي المغربي فيفترض كاربانزانو الافتراضات الفرويدية عن التوترات الجنسية والافتراض الإثنوجرافي الذي يعزي تقابل مبسط وجازم بين السيطرة والخضوع أو الاستسلام في العلاقة بين الذكر والأنثى (العرب) . بمعنى أن كاربانزانو من خلال تحليله الفرويدي للقطاعات اللاواعية ، يحاول تحديد معنى التجربة الأولى في الافتراضات الأساسية عن الإنسان والوعي والتأريخ . فالإنسان رهين عالم لم يخلقه ، وكل جهوده للهروب منه مقدَّرة سلفا بالفشل . ومن وجهة النظر هذه يصبح التأريخ والتغير مجرد أوهام ، ومن ثم تصبح التجربة الصوفية الدينية عبارة عن ميكانيزمات لتغطية وتجنب الحقيقة الرئيسة للتجربة الأولى . أي أن الدين (هنا الإسلام أو بالأصح واحدة من واجهات الإسلام) يصبح مجرد أداة رمزية تنفيسية للتوترات النفسية ووسيلة لمواجهة واقع اجتماعي أو ثقافي قاهر .

وتقدم دراسة عبد الله بوجري في تناولها لمدينة حريضة بحضرموت البناء الطبقي والنخبة الدينية بصفة خاصة[٢٧] ، المعروفة بالسادة ، وكيف أن هذه النخبة تستخدم فكرة النسب الشريف (الانتساب إلى النبي ﷺ) . فيرى السادة أنهم بسبب نسبهم قد ورثوا الإسلام الحقيقي ، ومن خلال هذا الاعتقاد فإنهم فرضوا أيدلوجية دينية مكنتهم بسبب ضوابط اجتماعية وسياسية من السيطرة على المجموعات الاجتماعية الأخرى . ولقد تمكنوا بسبب هذه السلطة الدينية من أن يلعبوا وبصورة مستمرة دور الوسيط في حل النزاعات المستمرة القائمة بين القبائل (القوة العسكرية في ذلك المجتمع) ويؤسسوا أضرحة كأماكن زيارة في المدن بحيث يتمكن أبناء القبائل من أن يتقابلوا ويجتمعوا بسلام . ولقد استطاع السادة ، كما يرى بوجرى ، بسبب سلطتهم الدينية ، الحصول على امتيازات اقتصادية واجتماعية وطرق ضوابط اجتماعية عديدة ، من أهمها عملية الكفاءة في الزواج ، معتمدين على أيدلوجية دينية ، استطاعوا من خلالها أن يكرسوا ويؤكدوا لأنفسهم قوةً سياسيةً وامتيازاتٍ اجتماعيةً وتفوقًا اقتصاديًا لم تترك أمام المجموعات الاجتماعية الأخرى خيارًا سوى الهجرة إلى مجتمع جديد لايكون للسادة فيه سيطرة ، بحيث يستطيع هؤلاء أن يحققوا حراكا اجتماعيا أو تغيراً سياسيا راديكاليا والذي غالبا مايكون في شكل ثورة أو تغير سياسي خارجي . ويرى بوجري أن التغير الحقيقي لايمكن أن يتم سوى عن طريق تغير البناء الاقتصادي بأية وسيلة كانت ، بمعنى أن بوجري يرى الإسلام (الإسلام في حضرموت) عبارة عن مجموعة من الأفكار التي خلقتها نخبة اجتماعية وصدَّقتها الجماهير ، بحيث استطاعت النخبة الدينية أن تفرض سلطتها وتستغل الطبقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، أي أن الرموز الدينية ، في تحليل بوجري ، وسائل واعية للوصول إلى أهداف سياسية واقتصادية محددة . مما يجعل بوجري يتساءل عن أهمية الظواهر الدينية في خلق عالم له معنى ، مفضلا التفسير الاجتماعي والاقتصادي لتفسير التغير التأريخي . ومعنى موقف السادة والرموز الدينية التي يمثلوها داخل نسق ثقافي معين .

ويقدم جليسنان في دراسته لحركة صوفية في مصر ، في ظل ولي[٢٨] يرى أنه يمثل الزعامة الكاريزمية ، فهو يرى ، وإن لم يسلم منهجه من نقد ، الولي سيدي سلامة الراضي زعيم له صفات كاريزماتية وجد نفسه في ظل ظروف تاريخية واقتصادية وسياسية معينة . ولقد تمكن الولي سيدي سلامة الراضي من تأسيس طريقة صوفية جديدة تلبي احتياجات الطبقة الوسطى الناشئة وتقدم للطبقة العاملة ماتتطلع إليه . وفي الوقت نفسه تقدم للجميع تعبيرا شخصيا للدين . بمعنى أن الوالي سيدي سلامة الراضي استطاع ، من خلال معرفته بالشريعة وتأكيده على انتمائه لسلسلة النسب النبوي والطريقة الصوفية ، توجيه الرموز الدينية لتوجيه العمليات الاجتماعية ، فعلى عكس بوجري ، الذي يقلص الدين والإسلام ، على وجه الخصوص ، إلى مجرد أيدلوجية سياسية تستخدم وتستغل القاعدة الاقتصادية الاجتماعية ، نجد أن جليسنان يستكشف المعنى الديني عن طريق الكازريما ، ليوجه ويعرف المعنى التاريخي وطبيعة الحياة الاجتماعية . بمعنى أن الدين ، في رأي جليسنان ،

يستخدم لتوجيه عملية التغير الاجتماعي متسربة في شكل رموز دينية ، بمعنى أن الدين وسيلة تستخدم لتحقيق أهداف اجتماعية ولتحقيق التغير الاجتماعي .

أما إيكلمان(٢٩) فإنه يرى الواقع الاجتماعي وكل الأنساق الثقافية الرمزية بما فيها الدين في حالة تغير مستمر ، مما يجعله يصر على أهمية البعدين السنكروني والدايكروني آنيا . ففي دراسته للتصوف في المغرب ، وذلك بالتركيز على تحليل المربوطية ، والتي يرى أنها تشكل قوة للتغير في مجتمع نام التناسبُ فيه بين السلوك الاجتماعي والأنساق الرمزية قوى . ويرى إيكلمان أن تفاعل هذين النسقين يشير إلى أنهما بقيا متميزين وغير متوازيين ، فهذه العلاقة التماثلية يمكن أن ترى باعتبارها وسيلة رمزية يستغلها الفرد لتحقيق أهدافه ومقاصده الاجتماعية ، ليحقق موقعا اجتماعيا عاليا أو يبرره وليحقق قوة اجتماعية . أي إنه يرى الدين باعتباره أيدلوجية تتوسط التعارض بين ماهو رمزي وماهو اجتماعي ، بل ويجب أن تُفهم الأيدلوجيات نفسها باعتبارها نشاطات اجتماعية يتم الاحتفاظ بها من خلال صيغ مُختلفة من التعبير بما فيها الطقوس والممارسات الشعائرية ، أن إنه يقلص الدين إلى مجرد أيدلوجية .

أما التراث الديني في رأى عبد الحميد الزين ، فإنه يتميز بتعدد الفرق والعقائد على المستوى «الرسمي» بل حتى المستوى الأرثوذكسي . فنجد تبايناً واختلافاً في تحديد المقدسي ، في نظره ، فعلى المستوى الجماهيري فإن الدين النص يتداخل مع السحري الغرائبي ، والأساطير والخرافات التي يأخذ نصها شكلا مقدسا أيضا . بمعنى أن الدين حتى في شكله اللاهوتي تعددي ، فهنالك ماأسماه باللاهوت الشعبي واللاهوت الصوري . بحيث يتم تكريس فكرة تعددية الإسلام ، بحيث ينتهي عبد الحميد الزين ، في نهاية مقالته ، إلى الإجابة على التساؤل عن موضع الإسلام في الدراسات الأنثروبولوجية ، إلى أن «الدين يصبح صنفًا اعتباطيًا ليس له بالضرورة وجود موحد محدد ، بحيث يتلاشى «الإسلام كوحدة تحليلية» . أي إن هذه الدراسات لاترى ضرورة قيام مايعرف بأنثروبولوجيا الإسلام على اعتبار أن الإسلام ، بصفته دين ، إنما هو مجرد أداة (رمزية/نفسية/ سياسية/ استراتيجية/ أيدلوجية) لتنظيم المجتمع وليس أكثر من ذلك ، ومن ثم يتلاشى كوحدة تحليلية في ذاتها .

بطبيعة الحال هذه النتيجة خطيرة ، وقراءة تعسفية خارجية ، تحاول أن تحرم المسلمين من جوهر الدين من ناحية ، وتُحوله إلى مجرد ظاهرة تاريخية ، في شكل التركيز على ظواهر اجتماعية محددة وربما شاذة ، باعتبارها الممثل الوحيد للإسلام ، ولماذا لايأخذ التصور الجمعي لما يشكل الإسلام الحق . إن هذا ماحاوله جليسنان في كتابه الجديد «إعطاء الاعتبار للإسلام "Recognizing Islam"» والذي يمثل في الواقع الإجابة الثانية حول علاقة الأنثروبولوجيا بالإسلام(٣٠) .

فيقدم جليسنان في كتابه مجموعة غير متجانسة من التصرفات والرموز والمؤسسات تتراوح من العلماء وطقوس عاشوراء عند الشيعة ، والتصوف البنغالي ، والجهاد الإسلامي عند الجزائريين ، والتغيرات التي قامت في أشكال البناء والأثاث وتصميم المدن ووضع المسلمين إزاء هذه التغيرات بالإضافة إلى الحركات الإسلامية المعاصرة مثل الإخوان المسلمين ، ليقدم مايعتقده بالإسلام . فالإسلام في نظره ، كما يقول ذلك في بداية كتابه ، هو «المركز والمحور والمسرح الثقافي والسياسي لكل مايجري في المجتمع المسلم . أو بطريقة أخرى أن الدين أو التدين هو المفتاح لفهم هذه السلوكيات – غير المتجانسة ، ولفهم «عقل العرب» أو المسلمين . فالإسلام يُرى كمفتاح لفتح مغاليق هذه الأسرار ولفهم طبائع هذه المجتمعات والشعوب أو الأمم . بل إنه في رأيه هو مايمكننا من إعادة بناء هذه الأشياء غير المتجانسة أو المترابطة .

أي إن جليسنان لايرى في الإسلام كيانًا شموليًا يوجه سلوكيات المسلمين ، وإنّما يرى أن مايقوم به المسلمون ويرونه إسلاماً هو موضوع مايمكن أن يُسمى بأنثروبولوجيا الإسلام ، على أن نظرة جليسنان هذه لاتقود في النهاية إلى تغيب الإسلام كوحدة تحليلية تصنيفية كما يرى الزين ، وإنما ترى الإسلام باعتباره حاصل هذا المزيج غير المتجانس . ولم ألحظ في قراءتي لكتاب جليسنان تصورًا يؤكد على تعددية الإسلام ، بالمعنى الذي نلاحظه عند الزين أو جيرتس ، وإنما يرى أن المظاهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة إنما تعكس تفسيرات محلية وتصورات خاصة لهذا التشكل المتعدد . أي إن المتعدد هو فضاء واتساع التعاليم الإسلامية وليست إسلامات مختلفة !![٣١]

بطبيعة الحال ، من الواضح جدا أن الإجابتين الأولى والثانية على أهمية ، الأولى في بعدها التحليلي لكن انعدام خصوصية إدعاءها يسقطها من اهتمامنا . مع ذلك تشكلان لنا هاجس ماأسميناه بأنثروبولوجيا الإسلام ، مما يجعلنا ننتقل إلى ماقدمه أرنست جيلنر وإضرابه ممن يرون أن الإسلام يمثل شمولية تاريخية متميزة تنظم جوانب الحياة الاجتماعية المختلفة . وهي نظرة طموحة ، تحاول أن تقدم الإسلام باعتباره يقدم نموذجا أو مسودة للمجتمع وذلك في كتابه الأخير «المجتمع المسلم» . بطبيعة الحال ، هذه النظرة أو هذا الطموح يجعلنا نتساءل عن مصادر تصورات جيلنر في تأسيس فكرته عن المجتمع الإسلامي ، والأسس النظرية التي تبناها في تشكيل نظرته أو تصوره ، وفي الختام مدى مصداقية هذا التصور في تفسير مايحدث في المجتمع المسلم .[٣٢]

ويظهر أن مصادر جيلنر ، على الرغم من تعددها ، فإنها تتضمن أساسا مقارنات صريحة ومباشرة بين المسيحية والإسلام ، وإن كانت هذه المقارنة ذات طبيعة استشراقية كما سنوضح ، حيث يعرض جيلنر : تصور هيوم عن الدين ذاته في المجتمع مع تطبيق هذا التصور بصور خاصة على الإسلام والاعتماد على ابن خلدون من زاوية معينة ثم الاستخدام الانتقائي لمفهوم الدين ودوره الاجتماعي عند ماركس ودور كايم وفيبر . ومن خلال هذه التصورات المتعددة المصدر والمتباينة في ذاتها يحاول جيلنر أن يقدم صورة مركبة للمجتمع المسلم .

فيقدم جيلنر مقارنة للإسلام بالمسيحية وأحيانا اليهودية . فالإسلام ، عنده مسودة نظام اجتماعي ، ويؤكد على وجود مجموعة من القواعد والمبادىء الخالدة الموحي بها والمستقلة عن إرادة البشر ، تعرف وتحدد النظام المناسب والصحيح للمجتمع ، واليهودية والمسيحية ، في نظر جيلنر ، تقدم مسودات لأنظمة اجتماعية ، لكنها مع ذلك تظل مسودات أقل طموحا مما هو الحال في الإسلام ، فالمسيحية منذ نشأتها جاهرت باقتراح ترك مالقيصر لقيصر وما لله لله ، بمعنى أنها حددت المجال الشعائري والطقوس كمجال لها أساسا ، مما جعل النظام السياسي ليس كليا تحت سيطرتها وكذلك كان الحال بالنسبة لليهودية ، وإن كان لأسباب تاريخية وليس لأسباب لاهوتية .

وأخذ جيلنر ، في الواقع يردد مع العديد من المستشرقين ، تفسيرات لهذه الخصوصية في الإسلام ، خصوصية أن الإسلام دين ودولة ، سياسة ودين في الوقت نفسه . كذلك يرى جيلنر على غرار براين تيرنر ، وجود تطابق أو صورة معكوسة بين الشاطىء الشمالي والشاطىء الجنوبي للبحر المتوسط ، فيردد مقولة تيرنر «. . . ففي الشاطىء الشمالي (الأوربي) للمتوسط التقليد الديني المركزي هو تقليد تراتبي وطقسي ذو ميول ريفية قوية ، وأحد الركائز الأساسية للدين الرسمي هو القديسية ، أما التقليد الاصلاحي المنحرف (غير السوي) هو تقليد يميل إلى المساواة وبيورتاني وحضري يستبعد التوسط الأبريشي . أما في الشاطىء الجنوبي (شمال أفريقيا) فإن الإسلام يعكس هذا النموذج : فالتقليد القبلي الريفي غير السوي هو تقليد تراتبي طقسي ، كذلك فإن الشيخ والولي هما صورة معكوسة في الأدوار . فبينما في المسيحية تعتبر فكرة القديسية فكرة أرثوذوكسية نجد القديسين محددين شخصيا ، وغالباً مايكونوا متوفين ومكرسين على يدي السلطات الدينية المركزية ، فإن الولي في الإسلام يعتبر غير أرثوذكسي قبلي ويتم الاعتراف له بالولاية في حياته على أساس من قبول الجماعة المحلية له» .

على أن هذه الصورة ، حينما قوبلت ميدانيا ، واجهت انتقادات عديدة مما يجعلنا لانثق كليا بمصداقية هذه الصورة ، على الأقل في صورتها القائمة . ويقدم جيلنر أيضا ماعرف بنظرية البندول وهى الفكرة التي عرضها هيوم في كتابه «التاريخ الطبيعي للدين» حيث يرى هيوم أن الدين في المجتمع غالبا مايتأرجح بين فكرة التوحيد والتعددية (وحدة الوجود) ويرى جيلنر أن هذه الصورة من أقوى الاستعارات التي يمكن من خلالها فهم حركة التدين في المجتمع الإسلامي تاريخيا ، وأن الصورة المقابلة بين التدين الأرثوذكسي (السوي) والتدين غير الأرثوذكسي داخل المجتمع إنما تعكس حركة البندول هذه ، حيث تكون الغلبة في صورة متأرجحة بين طرف البندول ، على أنه يرى ، (في محاضراته التي يلقيها حول علم اجتماع الإسلام) ، أن مما تميزت به الحركة التاريخية للمجتمعات الإسلامية في العصر الحديث تحرك البندول في اتجاه طرف الإسلام السوي ، الإسلام النصي الرسمي ، إسلام الفقهاء ، وهو يبرر الصحوة الإسلامية من هذا المنطلق !

كذلك يرى جيلنر أن ماقدمه ابن خلدون ، الذي يظهر إعجابا منقطع النظير لفكره ويقدره تقديرا عاليا ، يقدم صورة مركبة وصحيحة تاريخيا وميدانيا للعلاقة بين البدو وسكان المدن في ضوء العلاقات التي ترسمها التعاليم الإسلامية من ناحية ، وطريقة الإنتاج الرعوي والتجاري في المجتمع الإسلامي . ويرى أن هذين البعدين هما المحرك الأساسي للتأريخ في العالم الإسلامي (وبالذات في العالم العربي) .

بالإضافة إلى ذلك يستخدم جيلنر مفهوم الدين عند دوركايم ليقدم دين القبيلة المعياري أو هو دين الدراويش والصوفية . وهو يرى أن هذا النوع من التدين يهتم بالتوقيت الاجتماعي للزمان والمكان ، يهتم بتحديد الفصول ومواعيد الأعياد ، مما يجعل المناسبات الدينية مناسبات احتفالية مبهجة ، أي إن الدين في هذه الصورة هو عبارة عن الطقوس الجماعية وتحديد المقدس في شكل ضريح أو بركة الولي ، بالإضافة إلى التمثيل الرمزي للبيئات الاجتماعية والكونية .

ويصف دين فقراء المدن مقتبسا مفهوم ماركس في كتاباته المبكرة ، أي على أساس أنه وعي زائف . فيكتب جيلنر موضحا «للمدنية فقراؤها وهم بدون جذور وغير مستقرين ومغتربون . . ومايحتاجونه من الدين هو الاندماج والتماثل أو الهروب ، وذوقهم يميل إلى النشوة والإثارة ، ومن ثم ، فإن الانخراط الديني بالنسبة لهم هو عبارة عن محاولة لنسيان الواقع الاجتماعي المرير «أي إن الدين يتحول إلى مجرد إجابة نفسية لتجربة عاطفية هروبية» .

أما بالنسبة لدين البرجوازية ، نجد جيلنر يستعير مفهوم فيبر للدين ، فيرى أنه دين برجوازي حضري يقوم على أفكار تنظيمية عميقة ، وهو تدين أبعد مايكون عن استذواق الاحتفالية ويفضل المتعة العقلية في التقوى التي تقوم على العقل ، وهو أكثر تجانساً مع تطلعه ورسالته التجارية ، ويؤكد ذوقه العالي موقفه المتميز عن البسطاء الريفيين والدهماء الحضرية . باختصار ، تقدم الحياة الحضرية قاعدة قوية للبيورتانية النصية النفعية وربما يعبر الإسلام عن مثل هذه الوضعية ، في رأي جيلنر ، في صورة أفضل من الأديان الأُخرى !! بطبيعة الحال نرى ، وبصورة واضحة ، إسقاطاً لمقولة ماكس فيبر عن الأخلاق البروتستانتية على ماأسماه بالتدين الحضري . وتلتحم هذه النماذج الثلاثة من أنواع التدين المختلفة في صورة متشابكة مركبة تشكل وظائف واستجابات المسلمين لمظاهر تدينهم المختلفة والتي تشكل بالتالي ، في نظر جيلنر ، النسيج الأساسي الذي يقدم المبادىء أو القواعد الأساسية المنظمة للحياة الاجتماعية العامة .

ويتضح من العرض السابق أن تفسير جيلنر للإسلام هو تفسير توفيقي مركب من أجزاء ليست بالضرورة مترابطة ، لكنها على أية حال تعطي تصورا يقدم إجابة عن مفهوم أنثروبولوجيا الإسلام ، ربما كان أوسع من الإجابتين السابقتين وربما كان تصورا في إطاره العام ، وليس فقط في محتواه وتفاصيله ، هو الإطار الذي يقدمه العديد من علماء العلوم الاجتماعية من أبناء الإسلام . ومن ثم ، ربما كان النموذج الذي يستحق منا النقد والدراسة .(٣٣)

ولقد أبرز طلال أسد في معرض نقده لتصور جيلنر أن المقارنة بين الإسلام والمسيحية بالصورة المعروضة فيها مغالطات على مستويات عديدة سواء ماكان يتعلق منها بالتوزيع الجغرافي الديني ، بمعنى حصر الإسلام في شرق وجنوب المتوسط وجعل المسيحية في شمال المتوسط ، إذ إن المسيحية نفسها إنما جاءت وترعرت في شرق المتوسط ، أو أن الإسلام ليس بالضرورة محصورا في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا . كذلك فإن إطار جيلنر النظري ، بالإضافة إلى توفيقيته ، إطار خارجي إسقاطي من خارج إطار تصور الفاعلين الاجتماعيين ، المسلمين ، بل كما يوضح أسد ، يعامل جيلنر المجتمع الإسلامي باعتباره مجموعة من الدمي ، لاصوت لها ولا رأي ، يحركها تصور جيلنر النظرى ! هذا ويختفي في إطار جيلنر النظري ، بالإضافة إلى غياب الممثلين كفاعلين اجتماعيين ، التراث التاريخي والاجتماعي الإسلامي باستثناء ابن خلدون ، والذي يستخدمه بصورة انتقائية بحيث تدعم أو تقوى من مشروعية إطاره النظري .(٣٤)

ويرى أسد أن من الضرورى أن يأخذ الخطاب الإسلامي في بعده التأريخي والمنهجي في تفسير الفعل الاجتماعي حتى يتمكن الباحث الأنثروبولوجي من فهم وتفسير مايجرى في المجتمع المسلم ، بل إن عدم الأخذ بهذا المنظور سيؤدى بالضرورة إلى قيام نظريات لايمكنها أن تفسر مايجري في المجتمع الإسلامي ، أو أن تحظى بقبول المسلمين . ويؤكد أسد أن المجتمعات الإسلامية مجتمعات تقوم بنيتها الفكرية والاجتماعية على مدى ارتباطها بتراثها في منهجية ، أسماها بخطاب تسلسل السنة ، إضافة إلى أن المعتقدات الإسلامية هي المحرك الأساسي الذي ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار في تفسير سلوك المسلمين ، بدلا من افتراض دوافع ونوايا ربما كانت خارجة عن إطار تفكير المسلمين المباشر . ويؤكد أسد على أنه لاينفي إمكانية قيام أنثروبولوجيا للإسلام ، لكن من أراد أن يتصدى للقيام بمثل هذه المهمة فإن عليه أن يأخذ في اعتباره الخطاب الإسلامي .

ويقدم أكبر أحمد تقويما أخلاقيا للخطاب الأنثروبولوجي ، يسير على خطي تحليل إدوارد سعيد للاستشراق ، يؤكد فيه على تواطؤ وارتباط التحليل الأنثروبولوجي بالاستعمار من ناحية ، وإلى إزدراء أو حقد على الإسلام من ناحية . ومن ناحية أخرى فرض نوع من الوصاية والتحدث باسم هذه المجموعة البشرية (المجتمعات) التي لايمكنها وربما لاتمتلك ، في نظر الأنثروبولوجيين الغربيين ، القدرة على تقديم نفسها . ويشمل أكبر في نقده جيلنر وإن كان مُركّزا نقده على فريدريك بارث .(٣٥)

ويرى محمد معروف أن الخطاب الأنثروبولوجي الغربي ينبغي أخذه ، على تعدده وتباينه ، على اعتباره نوع من المناظرة أو المبارزة الفكرية (وذلك بحسب رأى عبد الله العروي) بين نوعين من الخطاب : الخطاب الإسلامي والخطاب الغربي . وربما كان معروف في إشارته هذه أقرب إلى رأي العروي في معارضته لمعالجة وتحليل فون جرنباوم الثقافي الأنثروبولوجي للتاريخ الإسلامي . ويرى ضرورة التعرض للمدارس النظرية الأنثروبولوجية حتى يتمكن الباحثون المسلمون من دخول هذه

المناظرة ، ذلك لأن هذه النظريات تنطلق من منطلقات متعارضة أو نقيضه للتصورات الإسلامية .(٣٦)

تقودنا هذه الانتقادات إلى التساؤل عن الأنثروبولوجيا وموقفها من الإسلام ومدى إمكانية الاستفادة ، إذا ماوجدت من يأخذ بمناهجها مع حساسية ومعرفة بالإسلام ، في تقديم معالجة أو خطاب مختلف يكون قادرًا على تفسير المجتمع الإسلامي ومقبولا على أنه يمثل فكرة المسلمين أنفسهم . بالنسبة للسؤال الأول ، فإنني أرى أن الخطاب الأنثروبولوجي الغربي الذي ربما كان قد استنفد أغراض تواطئه مع الاستعمار المباشر ، ليتحول ، في حالة المهتمين بدراسة المجتمعات العربية والمسلمة ، إلى أن يكون الوريث الأساسي للاستشراق . فلقد اتضح لنا من خلال العرض العام للتراث الأنثروبولوجي الدراسي للعالم الإسلامي أن معالجته تحاول أن تتخطى الدراسة الميدانية المحددة ، على مافيها مما يمكن أن يقال ، إلى إصدار أحكام ونتائج عامة ، تحاول أن تفسر أو تحلل المجتمعات الإسلامية . والملفت للنظر أن بعض هذه الأطر النظرية التي اعتمدت على مثل هذه الدراسات الميدانية اكتسبت مشروعية نظرية أدت إلى خلق وإيجاد فِرَق دراسية تنطلق منها ، كما هو الحال مثلاً في الإطار التنظيري الذي يقدمه وقدمه جيرتس . لكن تأثير وفعالية هذه النظريات تتعدى التأثير في عدد محدد من الدارسين ليصبح خطاباً ثقافياً ينظر من خلاله قطاع كبير من المثقفين الغربيين والمهتمين بقضايا شؤون العالم الإسلامي . إن هذا التأثير والفعالية يجعلنا نردد مع أكبر أن دراسة هذا الخطاب وتحليله ومن ثم نقده وتقويمه ، بل حتى اتخاذ موقف إزاءه ضرورة ملحة . وأن تجاهله وعدم التعامل معه ، خاصة من الدارسين المختصين ، لن يلغيه من ناحية ، ويعطيه نوعاً من المشروعية ، خاصة وإن تذكرنا أنه أصبح الخطاب السائد في الجامعات والمعاهد العليا في الغرب ، تلك المعاهد التي يتلقى فيها التعليم أعداد متزايدة من أبناء العالم الإسلامي ، والتي قد تتأثر بل وربما تتبنى هذا الخطاب في كليته أو في بعض تفاصيله .

يقودنا ماذكرناه إلى الشق الثاني من تساؤلنا والذي وضعنا فيه الخطاب الأنثروبولوجي أساسا موضع تساؤل . وقبل أن استعرض مايمكن أن يبنى على تقويمنا للكيفية التي ينبغي أن نعالج بها موقفنا من هذا الخطاب ، علينا أن نؤكد على أهمية الخطاب على مستويين :

المستوى التنظيري ، والمستوى العملي . فنحن ، فعلا كمسلمين ، بحاجة ماسة لتطوير أطر نظرية تأخذ بإنجازات العلوم الاجتماعية الحديثة ، فهي علوم حديثة أثبت فعاليتها في المجتمعات البشرية الأخرى ، بل وأصبحت المنظومات الفكرية المفسرة لما يدور في المجتمع . وفي الواقع تقع مجتمعاتنا ، نوعا ما ، تحت طائلة هذه المنظومات أحيانا كثيرة ، خاصة في غياب تأطير منظم . كذلك ، فإن هذه الأطر الأنثروبولوجية تمكننا من فهم وتفسير مجتمعاتنا بصورة تمكننا من التعرف على إمكانياتنا ومكامن الضعف فينا بما يساعد على تقديم بديل نظري لخطاب المجتمع وتنميته التنمية الحديثة على أسس علمية قوية .(٣٧)

بطبيعة الحال ، إذا ماأردنا أن نقدم مثل هذا الخطاب المطلوب ، فإنه دونما شك لايمكن أن يكون الخطاب الأنثروبولوجي «الغربي» الذي قدمنا بعض نماذجه فيما سبق . ومن ثم علينا أن نقدم نماذج مختلفة تنبع من قيمنا ومعتقداتنا ، ولكن في الوقت نفسه تمكننا أيضا من تفسير وتحليل مايجري في المجتمعات المسلمة . وعند مراجعتنا للتراث العلمي الذي قدمه المفكرون (علماء العلوم الاجتماعية) العرب والمسلمون ، فإننا سنلاحظ أمورًا عديدة ، من أهمها غياب إشكالية الإطار النظري ، بحيث نجد أن كتابات واهتمامات المختصين لاتخرج ، إن أحسنا الظن ، عن إطار العلوم الاجتماعية السائدة في الغرب ، بل و «الجيد» من المعالجات العلمية في دراسة المجتمع العربي «المسلم» إنما تكرس وتؤكد على مشروعية الخطاب الغربي . على أننا نلحظ بعض الأصوات الواعدة التي تحاول أن تقدم بديلا علميا رصيناً ينبثق من التراث الإسلامي وخصوصيته ويقوم على روح الإسلام وحضارته .

وما يقدمه أكبر أحمد في دراسته الأخيرة التي حاول فيها أن يقدم تصوراً شخصياً أنثروبولوجياً لدراسة المجتمع الإسلامي تستحق الإشادة والدرس .(٣٨) فأكبر أحمد يرى أنه من المهم أخذ البعد التأريخي في دراسة المجتمعات الإسلامية . فيرى أكبر أن دراستنا للمجتمعات الإسلامية تُظهر لنا أنه بالإمكان التعرف على ستة نماذج مثالية للمجتمع المسلم هي :

١ - الإسلام في صورته المثالية في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين .
٢ - الخلافات العربية (الأموية والعباسية والدويلات) .
٣ - الامبراطوريات الإسلامية الثلاث .
٤ - الإسلام الهامش (إسلام أطراف العالم الإسلامي) .
٥ - الإسلام في ظل الحكم الأوروبي (الإسلام تحت حكم الاستعمار) .
٦ - الإسلام المعاصر .

ويحاول أكبر أن يُؤثِر كل نموذج مثالي من هذه النماذج بحيث يمكن ربط هذه النماذج المختلفة لمعرفة تأثيرها على بعضها البعض .

فإسلام عصر النبوة والخلفاء الراشدين يمثل نموذج العصر الذهبي ، أو النموذج الذي يجب أن يُحتذى ، فتلك الفترة تقدم نموذجاً للمجتمع الإسلامي في نقائه . وينظر المسلمون في كافة مراحل تاريخهم إلى تلك الفترة ليستلهموها في صياغة قواعد عامة توجههم .

أما النموذج الثاني (الخلافات العربية) فإنه يقدم صورة عن تعامل فكرة التنظيم الاجتماعي القبلي ومدى تفاعله مع الإسلام ، حيث تجسد الخلافة الأموية السيطرة العربية والخلافة العباسية سيطرة العناصر غير العربية في تشكيل وتنظيم المجتمع ، كذلك هى فترة خلق نماذج مايعرف بتدوير الكارزيما وخلق التقليد العربي الإسلامي . فكافة المدارس الفقهية إنما ترعرعت في تلك الحقبة ، إضافة إلى أن النهضة والحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية ، إنما قامت في تلك الحقبة حيث ترجمت العلوم الإغريقية والفارسية والهندية وازدهرت المدن العربية الإسلامية الكبرى وازدهرت مدارسها وصناعاتها .

أما نموذج الامبراطوريات الإسلامية الثلاث فهي : الامبراطورية العثمانية والصفوية والمغولية . وتقدم الامبراطوريات الثلاث صوراً مختلفة لأوضاع اقتصادية وسياسية مختلفة .

فالامبراطورية العثمانية تصور نموذجا من نماذج مواجهة الغرب وأوربا بدءاً من السيطرة إلى الإطاحة فالهزيمة . أما الامبراطورية الصفوية فتقدم صورة لانقسام العالم الإسلامي إلى شيعة وسنة على أسس سياسية وعرقية عقدية . ولقد قامت الدولة الصفوية حملة كبيرة لتحويل السكان من المذهب السني إلى المذهب الشيعي وتحويل الدولة إلى إطار وطراز الدولة الفارسية القديمة .

أما الامبراطورية المغولية فتشكل مواجهة مع الهندوسية ومحاولة للتوفيق والتعايش أو النفي والرفض في مراحل مختلفة ، كما يقدمها في نموذج اورنجزيب ودارا شيكوه . ولاتزال في نظر أكبر هذه المحاولة في مراحل تشكلها .

يقودنا النموذج السابق إلى التعرف على ماأسماه أكبر بإسلام الهامش ، والذي تقدم الهند وإندونيسيا والصين والاتحاد السوفيتي نموذجاً له ، حيث يجد المسلمون أنفسهم أقلية ، عليهم أن يواجهوا فيه مصير هويتهم التي امتزجت وتأثرت بالثقافات الدينية المحيطة بهم من البوذية والهندوسية وغيرها ، بالإضافة إلى التيارات الأيديولوجية المادية كالماركسية أو القومية ، بحيث يواجه المسلمون ظروفًا محيرة تتطلب فهما ومقاومة من نوع جديد مختلف .

أما نموذج الإسلام في ظل الحكم الأوروبي ، فإنه يدرس كيف فرق الاستعمار الأوروبي وحدة وبنية المجتمع الإسلامي الوسيطي وإعادة تشكيله على أسس جديدة في قيمه ونظمه وبرامجه وثقافته وهويته ونظرته لذاته . فلقد استطاع التغلغل الأوروبي أن ينفذ إلى قلب المجتمع المسلم ليتمكن من تدمير اقتصاده وهياكله السياسية ليخلق صورة جديدة لهذا المجتمع متشككة في الداخل . منقسمة على نفسها ، بالإضافة إلى قيام صورة تفتيتية للمجتمع وتقسيمه إلى قبائل ومزارعين ، مقاتلين ومسالمين ، دين رسمي ودين شعبي . . وغير ذلك من ثنائيات . .

أما النموذج الأخير فهو نموذج الإسلام المعاصر . حيث تلعب عوامل مختلفة من نفط وهجرة وصحوة إسلامية وثورة دينية ، بالإضافة إلى تصفية الإسلام والمسلمين في بعض أجزاء العالم كالهند وغيرها . إن إشكاليات الوجود الإسلامي المعاصر مركبة ومعقدة تشمل تراكمات كافة النماذج والحقب السابقة . إن مايقدمه أكبر في محاولته لنمذجة حقب التاريخ الإسلامي يقدم تحليلاً أنثروبولوجيًا له بعد تاريخي يمكننا من الاستعانة بما أسماه طلال أسد بالخطاب الإسلامي ، واستبطان المراحل التاريخية لفهم مايجري على ساحة المجتمعات الإسلامية المعاصرة . فكما أوضح عبد الحميد الزين ، فيما عرضناه سابقا ، يلعب التاريخ دوراً في تشكيل مواقف المجتمع مما يستجد من أمور .

ويبدو من عرض أكبر أنه ينبغي ألا نأخذ هذه النماذج المثالية على أساس أنها نماذج عن حقب تاريخية ، لم يعد لها قيمة سوى قيمتها التاريخية وإنما على عكس ذلك تماما ، فإنها تمثل صياغة مثالية لإشكاليات وحلول أو خيارات بلورها الوجود التاريخي للمجتمعات المسلمة ، بحيث تشكل مقياسًا

نظريًا يمكننا من شرح وتفسير الحالات الخاصة على أساسه ، بحيث تتداخل هذه التجارب التاريخية وتؤدي إلى بعضها البعض .(٣٩)

بطبيعة الحال ، ماقدمه طلال أسد أو أكبر أحمد أو غيرهما من الأنثروبولوجيين ممن ينتسبون للثقافة والحضارة الإسلامية من نقد للخطاب الأنثروبولوجي الغربي ، إنما يمثل بداية مرحلة مراجعة وإعادة نظر وتقويم لهذا الخطاب من ناحية ، ومحاولة تقديم خطاب علمي بديل . وعلى الرغم من أن الحديث عن الخطاب البديل ليس موضوع بحثنا هذا ، إلا أننا ينبغي أن نؤكد أن مثل ذلك الخطاب ستكون من مهماته كشف الخطاب الآخر من ناحية ، وتأسيس إطار نظري نقدي له يمكن من التعامل معه وتجاوزه .(٤٠)

التعليقات

(١) يمكن مراجعة ذلك في معظم الكتب العامة التي تعرضت لعلم الأنثروبولوجيا ، انظر على سبيل المثال :

Robert B.Taylor, *Cultural Ways,* Boston, Allyn and Becaon Inc., 1969; **H.Beattie,** 29-152 *Other Cultures* (London, Routledge kegan and Paul, 1977) 25-103.

هذا ولقد استعرض أكبر أحمد معظم هذه المفاهيم في كتابه :

Akbar S.Ahmed, *Toward Islamic Anthropology,* (Ann Arbor; New Era Publications, 1986). 13-55

(٢) انظر ماقدمه انتون في الكتاب الذي حرره :

Leonard Binder, *The Study of the Middle East,* (New York; John Wiley & Sons 1976), 137-199.

وما كتب في الكتاب نفسه عن علم الاجتماع في الصفحات : ٥١١ - ٥٥٦ .

(٣) بطبيعة الحال أشرنا هنا فقط لأسماء الباحثين إدراكا منا أن غالبية القراء على علم بما كتبوه لانتشار كتاباتهم من ناحية ، ولتعرض أفكارهم بالاختصار والعروض في العديد من الكتب وعلى أي حال يمكن الرجوع إليهم في كتاب بايندر السابق الذكر .

(٤) ربما كان كتاب إدوار سعيد ، **الاستشراق** ، ترجمة كمال أبو ديب ، بيروت : المؤسسة العربية للأبحاث ١٩٨٢) واحدا من أهم الدراسات المدققة لهذا الموضوع والكيفية التي تشكل فيها هذا الخطاب والتبريرات التي تكون على أساسها . انظر كذلك ماكتبه غريغوار مرشو : «الشرق موجود بغيره لابذاته» **مجلة الحوار** ، العدد الخامس ، ١٩٨٧ ، ١٣١ - ١٤٧ . وكذلك انظر أحمد المطيلي «الاناسة الأوربية وقراءة الذات» ، **مجلة دراسات شرقية** ، ١٩٨٨ ، ٢٨ - ٣٨ . وغيرهم .

(٥) في الواقع يقدم هؤلاء الرحالة نموذجا للحاكم الاستعماري المثقف ، انظر عرض أكبر لهم في كتاب : **Akbar S.Ahmed,** *op. cit,* 25-28 مما يؤكد على أهمية التساؤل عن أهمية العلاقة بين الاستعمار والدراسات الأنثروبولوجية ، مما يجعلنا نتذكر كتاب :

Talal Asad, *Antoropology and the Colonial Encounter,* (London: Ithaca Press, 1973)

وكذلك كتاب جيرار لوكليرك :

Gerard Leclerc, *Anthropologie et Colonialisme*, (Paris: librairie Artheme Fayard, 1982.)

(٦) تقدم دراسات كليفورد جيرتس وتلاميذه من أمثال ايكلمان ورابينوفيتش وكاربانزانو وغيرهم ممن سنعرض لأراء بعضهم في ثنايا المقالة ، انعطافة هامة في دراسات شمال أفريقيا ، بالإضافة إلى دراسات المدرسة الإنجليزية من أمثال جيلنر ، تقدم من ناحية خروجا على الاحتكار الفرنسي للدراسات الميدانية عن تلك المنطقة من العالم الإسلامي ، بالإضافة إلى أنها تقدم بدائل نظرية سواء في الاهتمامات أو في الأطر النظرية .

(٧) على سبيل المثال جدلها حول مجتمع الباحثين في كتابهم :

Akbar S.Ahmed, Millennium and Charisma Among Pathars: *A Critical Essay in Social Authropology*, (London: Routledge and Kegan Paull, 1976), 25-60.

وكذلك كتاب :

Akbar S.Ahmed, Pukhtun Economy and Society: *Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*, (London: Rouledge and Kegan Paul, 1980), 74-80.

وردود فيدريك بارث عليها :

F.Barth. Selected Essays of Fredrik Barth: *Features of person and Society in Swat: Collected Essayson pathans*, **Vol II**, (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), 131-163.

وكذلك في السياق نفسه يمكننا الإشارة إلى نقد طلال أسد لدراسات ابنر كوهين ونقده ونقد عبد الله حمودي لآراء ارنست جيلنر .

(٨) ونقصد بذلك الدراسات الجزئية التي تميل إلى وصف الحالة المدروسة أكثر منها محاولة التوصل إلى تفسير عام للمجتمع والثقافة الإسلامية .

(٩) في الواقع يؤكد فرانيا وايكلمان وغيرها - كما يشير أكبر أحمد - على أن الدراسات الأنثروبولوجية تأخذ الدراسات الاستشراقية كمنطلق وأساس للدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة ، مما يؤكد ماتوصلنا إليه في هذه المقالة من أن الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر يقدم شكلا جديدا للاستشراق ، بعد تدهور هذا الحقل وأزمة الشرعية التي يعيشها .

(١٠) انظر مقالة روبرت فرانيا ومالاركي :

R.Fernea and James Malarkey: "Anthropology of the Middle East and North Africa, **A Critical** Assessment," *Annual Review of Anthropology*, **4** (1976): 193-206.

(١١) انظر كتاب براين تيرنر :

Bryan S.Turner, *Weber and Islam: A Critical Study*, (London: **Routledge** and Kegan **Paul, 1974)**, 1-2.

(١٢) انظر كتاب فان نيوهيجز :

Van Nieuweinhuijze, *Sociology of the Middle East*, (Leiden E.J.Brill, 1971), XI-XIII.

وعلى وجه الخصوص إشارته لما قاله كال كاربات .

(١٣) انظر التعليق رقم (٧) أعلاه .

(١٤) انظر : **Reuben Levy**, *The Social Structure of Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1969). 1-149,242-270.

(١٥) انظر : **Raphael Patai**, *Society, Culture and Change in the Middle East*, (Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1971.), 13-83.

(١٦) انظر : **John Gulick**, *The Middle East: An Authropological Perspective*, (California: Goodyear Publishnig Co.Inc., 1976.) 1-29,151-162.

(١٧) انظر : **Dale Eickelman**, *The Middle East: Au Anthropological Approach*, (New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1981). 1-84.

(١٨) انظر : **Eric Cohen**, "Recent Anthropological Studies of Middle Eastern Communities and Ethnic Groups" in *Annual Review of Anthropology*, **(6)** 1977, 349-78.

(١٩) يقدم إريك كوهين نموذجا للدراسات الأنثروبولوجية الخادمة للهيمنة الاستعمارية الصهيونية . وهذا يؤكد استمرارية صلاحية بل وفعالية العلوم الاجتماعية لمساعدة وتوجيه السياسة الإدارية في المجتمعات الاستعمارية وسنتعرض لهذا الموضوع بشيء تفصيلي في دراسة لاحقة بإذن الله .

(٢٠) انظر مقالة فرانيا ومالاركي ، مرجع سابق ، وهي مقالة في نظرنا تحاول أن تقدم مسحا متعاطفا نوعا ما مع المجتمعات والثقافة العربية ونوعا من التفهم .

(٢١) سنعالج هذا الموضوع عند استعراضنا للخطاب الأنثروبولوجي المعاصر وسنأخذ خطاب جيرتس وجيلنر كأمثلة عن ذلك في ماسيلي من صفحات هذه المقالة .

(٢٢) في الواقع يظهر الفرنسيين رغبة في استخدام مناهج ونظريات حديثة غالبا ماتميزت بها الدراسات الفرنسية عامة ، في دراسة المجتمعات العربية ، بالإضافة إلى نشاط واضح في محاولة للفهم من خلال أكثر من مصدر ، ويتذكر الكاتب (مؤلف هذه المقالة) أثناء قضائه فترة كأستاذ زائر في باريس كيف أن الأساتذة الفرنسيين يستخدمون المؤلفات الروائية والإبداعية بصورة عامة والموروثات الشعبية وغيرها من المصادر . بالإضافة إلى استخدام التحليل النفسي والفلسفة البنوية والتاريخ وغيرها لدراسة الرموز الاجتماعية للمجتمعات العربية المسلمة مما يقدم أطر أكثر شمولية لدراسة الثقافة والمجتمع .

(٢٣) انظر طلال أسد :

Talal Asad. *"The Idea of Anthropology of Islam" lecture given in Washington*, (U.S., 1986)., (Unpublished).

(٢٤) انظر مقالة عبد الحميد الزين :

Abdul Hamid el-Zein, "Beyond ideology and Theology: The Search for the Authropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*, **6** (1977): 227-54.

(٢٥) انظر كتاب كليفور جيرتس :

Cliford Geerlz, *Islam Observed; Religious Development in Morocco and Indonesia*, (New Haven: Yale University Press, 1968). 25-55.

(٢٦) انظر دراسة كاربانزانو :

Vincent Crapanzano, *The Hamadsha:A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, (Berkeley: University of California press, 1973). 1-10.

(٢٧) انظر دراسة عبد الله بوجري :

Abdulla Bujra, *The Politics of Stratification; A Study of Political Change in a South Arabian Town*, (Oxford:The Clarendon Press, 1971.)

(٢٨) انظر كتاب جليسنان :

M.Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essayin the Sociology of Religion*, (Oxford: Clarendon, 1973).

(٢٩) انظر كتابه :

Dale Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, (Austin, Texas: University of Texas Press, 1976.)

وعنوان الكتاب يقدم الايحائي الواضح لتوجه الدراسة ومتابعتها لمدرسة جيرتس .

(٣٠) **Michael Gilsenan**, *Recognizing Islam*, (London: Croom Helm, N.d.) 9-26.

وفي الواقع يفرض علينا هذا الوضع - ضرورة إعادة النظر والتقويم للخطاب الأنثروبولوجي المعاصر والعام ، فنحن نعرف أن الأنثروبولوجيا واستخداماتها العملية التي أعانت القوى التي حاولت بل وسيطرت بالفعل على العالم الإسلامي ، ومن ثم فإننا لايمكن أن نكرر أهمية هذا الخطاب العملية ، وتصبح المسألة هي كيف يمكننا أن نستفيد من هذا الخطاب لصالحنا ، أما من الناحية النظرية فلقد قدم هذا الخطاب تبريرا وتحليلا مكن من توجيه وتكوين أطر فكرية للنظر إلينا ، ومن ثم فإنه من المهم - مردوين مع أكبر في كتابه نحو أنثروبولوجيا الإسلام ، مرجع سابق - تكوين خطاب أنثروبولوجي يعبر عن وجهة نظر المسلمين ويكون إطار للتعرف على الآخر وتقويمه .

(٣١) في الواقع ماتقدمه دراسة جليسنان هي عبارة عن خليط مركب - ربما لاترابط بين أجزائه - عن مشاهدات متفرقة عن المجتمعات الإسلامية ، ويحاول جليسنان أن يعيد إلى الأذهان وإن بصورة مختلفة فكرة المجتمع الفسيفائي التي نادى بها كون في كتابه :

Carleton S.Coon, Carvan, *The Story of the Middle East*, (New York:Holt, Reinehart and Winston, Inc. 1961.) 1-15.

وكما نعرف أن نظرية كون فهمت وطبقت على الشرق الأوسط بفهم مختلف من العديد من الدارسين .

(٣٢) انظر كتاب جيلنر :

Ernest Gellner, *Muslim Society*, (Cambridge: Cambridge University press, 1981.) 1-85.

(٣٣) في الواقع ربما كان الخطاب الأنثروبولوجي الذي قد ينطلق الخطاب الإسلامي منه أيضا . فالمسلمين يرون أن الإسلام يقدم مسودة لحياتهم الاجتماعية تحدد تعاليمه الكيفية التي يجب أن يتصرفوا فيها في الدنيا في مختلف الحالات ، على أن هذا التصور يختلف عن ماقدمه جيلنر في أنه يأخذ - كما أوضح طلال أسد في نقده لجيلنر - في اعتباره فقط التراث والتقليد الإسلامي كأساس ينطلق منه ليشكل حدود وأبعاد إطار هذه المسودة .

(٣٤) انظر مقالة طلال أسد ، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام ، مرجع سابق ، ٤ .
(٣٥) انظر ماذكرناه في الملاحظة (٧) ، السابقة .
(٣٦) انظر محمد معروف :
Saibo Mahamed Mauroof; "Elements of an Islamic Anthropology", *in:* **al-Farogui and Naseef** (eds) *Social and Natural Sciences in Islam, (London: Hodder and Stoughton, 1981), 116-139.*
(٣٧) بطبيعة الحال ربما كانت هذه نظرة عملية تطبيقية لما يمكن أن يقدمه الخطاب الأنثروبولوجي ، لكن ينبغي علينا أن نؤكد أن أهمية الخطاب الأنثروبولوجي العربي إنما تكمن في هذه النظرة العملية التطبيقية وهي ماأعطت للحقل مشروعيته في الماضي القريب وهو مايحاوله الحقل نفسه أيضا في الوقت الحاضر .
(٣٨) أكبر أحمد في كتابه الجديد :
Akbar S.Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History Society*, (London: Routledge and Kegan paull, 1988), 15-89.
(٣٩) ربما كانت محاولة أكبر أحمد تستلزم نوعا من المقارنة مع ماحاول أن يقدمه مارشال هدجسون في كتابه :
Marshall G.Hoodgson, *The Venture of Islam*, 3vols, (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 3-99.
على أن مايميز تجربة أكبر أحمد بعدها الشخصي الذاتي من ناحية ومحاولتها الجادة في الوصول إلى نماذج مثالية ، يمكن أن تستخدم كمعايير لفهم وتفسير التجارب الإسلامية المعاصرة على أساس التواصل التاريخي .
(٤٠) على الرغم من طموح هذه المقالة فإنها حاولت أن توضح بعض معالم النظرة النظرية للاشكالية ترجو أن تليها وتعقبها دراسات إضافية تالية .

المراجـــع

أولا : المراجع العربية

- **المطيلي ، أحمد** «الاناسة الأوروبية وقراءة التراث» ، مجلة دراسات شرقية ، العدد (٢) ١٩٨٨ .
- **سعيد ، ادوارد** (ترجمة : كمال أبو ديب) الاستشراق ، بيروت ، المؤسسة العربية للأبحاث ، ١٩٨٢ .
- **مرشو ، غريقوار** «الشرق موجود بغيره لابذاته» ، مجلة الحوار ، العدد الخامس ، ١٩٨٧ .

ثانياً : المراجع الأجنبية

Ahmed, Akbar, S. *Millennium and Charisma Among Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology*, London; Routledge and Kegan Paul, 1976.
———. *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*, London; Routledge and Kegan Paul, 1980.

———. *Toward Islamic Anthropology*, Ann Arbor, New Era Publications, 1986.
———. *Discovering Islam: Making sense of Muslim History and Society*, London, Routledge and Kegan Paul, 1988.
Asad, Talal (ed) *Anthropology and the Colonial Encounter*, London; Ithaca Press, 1973.
Asad, Talal "*The Idea of Anthropology of Islam*," Unpublished lecture given in Washington, D.C., 1986.
Barth, F. *Features of Person and Society in Swat:* Collected Essays on Pathans, London; Routledge and Kegan Paul, 1981.
Beattie, H. *Other Cultures*, London; Routledge and Kegan Paul, 1977.
Binder, H. (ed) *The Study of the Middle East*, New York; John Wiley & Sons, 1976.
Bujra, A. *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, Oxford, The Clarendom Press, 1971.
Cohen, Eric "Recent Anthropological Studies of Middle Eastern Communities and Ethnic Groups" *Annual Review of Anthropology*, (6) 1977.
Coon, Carleton *Carvan: The Story of the Middle East*, New York: Holt, Reinehardt and Winston, Inc., 1961.
Crapanzano, Vincent *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley; University of California Press, 1973.
Eickleman, Dale *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, Texas; University of Texas Press, 1976.
———. *The Middle East: An Anthropological Approach*, New Jersey; Prentice Hall Inc., 1981.
Geertz, Clifford *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, Chicago;* Chicago University Press, 1968.
Gellner, Ernest *Muslim Society*, Cambridge; Cambridge University Press, 1981.
Gilsenan, Michael *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, The Clarendom Press, 1973.
———. *Recognizing Islam*, London; Groom Helm, 1983.
al-Faroqui, I. and **A. Naseef (eds.)** *Social and Natural Sciences in Islam*, London; Hodder and Stoughton 1981.
Frenea, Robert and **Malarkey, James** "Antropology of the Middle East and North Africa; A Critical Assessment," *Annual Review of Anthropology*, (4), 1976.
Gulick, John *The Middle East. An Anthropological Perspective*, California, Goodyear Publishing Co. Inc., 1976.
Hoodgson, Marshall *The Venture of Islam*, Chicago; University of Chicago Press, 1974.
Leclerc, Gerard *Anthropologie et Colonialisme*, Paris; Librarie Artheme Fayard, 1972.
Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam*, Cambridge; Cambridge University Press, 1969.
Patai, Raphael *Society, Culture and Change in the Middle East*, Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 1971.
Taylor, Robert *Cultural Ways*, Boston; Allyn and Becon Inc., 1969.
Turner, Bryan S. *Weber and Islam*, London; Routledge and Kegan Paul, 1974.
Van Nieuweinhuijze *Sociology of the Middle East*, Leiden; E-J Brill, 1971
el-Zein, Abdul Hamid "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam" *Annual Review of Anthropology*, (6) 1977.

Islam and the Current Anthropological Discourse

ABUBAKER A. BAGADER
*Associate Professor, Department of Sociology,
King Abdulaziz University, Jeddah, Saudi Arabia.*

ABSTRACT. This article aims to follow the history of the Western Anthropological discourse and its treatment of the Muslim World and Islam, to know the content of this discourse and its most important arguments. It focuses on the works of those who tried to present a holistic perspective for an anthropology of the Middle East, or who reviewed the main studies carried out on the Middle East. However, the study focused on those studies which tried to bring out a theoretical perspective for an anthropology of Islam, with special attention given to Geertz and his disciples, Gellner and Bujra. It ends with a critical discussion of these theoretical trends.

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م٣ ، ص ص ٣٧ - ٦٩ (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

نموذج الاهتمام ودوافع القراءة لتقويم الموضوعات الصحفية

محمد عبد الحميد أحمد

أستاذ مساعد - قسم الإعلام - كلية الآداب والعلوم الإنسانية -
جامعة الملك عبد العزيز - جدة - المملكة العربية السعودية

يعتبر تقويم الموضوعات الصحفية المنشورة مطلباً أساسياً لتخطيط السياسات التحريرية في الصحف ، حيث يعكس هذا التقويم اهتمام القراء بهذه الموضوعات ، ومدى تلبيتها لحاجاتهم ودوافعهم .

ولذلك اهتم عدد من الباحثين بوضع نماذج للتقويم تأخذ في اعتبارها حجم القراء ، ومستوى اهتمامهم .

وهذا البحث يقدم نموذجاً لهذا التقويم ، يأخذ في اعتباره الحجم من جانب ؛ ومستويات الاهتمام والتفضيل من جانب آخر ، بالإضافة إلى مستوى دوافع الفرد وحاجاته إلى قراءة الموضوعات الصحفية المنشورة ، وذلك من خلال أوزان تعبر عن هذه المستويات ، وتكون في علاقاتها ببعضها البعض أساساً للتقويم .

وينقسم البحث إلى ثلاثة مباحث رئيسة :

المبحث الأول : ويتناول التعريف بموضوع الدراسة ، والدراسات المنهجية السابقة .

المبحث الثاني : ويقدم صياغة نموذج الاهتمام والدوافع - موضوع البحث - بعد عرض التعميمات التي اعتمد عليها في تحديد العلاقة بين عناصر هذا النموذج .

المبحث الثالث : ويقدم دراسة تطبيقية لتجريب النموذج ، والتأكد من صحة العلاقة بين عناصره ، واستخدام الأوزان والتقديرات ، ونتائجها في تطبيق أسس التقويم .

مقدمـــة

هناك العديد من الأسباب والدوافع ، التي ترتفع بأهمية الدراسات الخاصة بقراءة الصحف ، تتمثل في الإجابة على عدد من الأسئلة التي تطرحها هذه الدراسات ، والتي تهدف إلى التعرف على صورة قراء/وغير قراء الصحف ونماذج الاهتمام والتفضيل بالصحف ومفرداتها ومحتواها ، وكذلك التعرف على أنماط الاستخدام ومستويات الرضا والإشباع المرتبطة بقراءة الصحف سواء كان التعرف على هذه المتغيرات لأغراض وصفية ، أو لأغراض اختبار العلاقات الفرضية بين هذه العناصر وبعضها البعض ، أو بين قراءة الصحف وغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى .

ولاتقف أهمية هذه الدراسات عند حدود هذه الأهداف المنهجية ، ولكن تقدم نتائجها معلومات وفيرة خاصة بوصف القراء ، واهتمامهم وتفضيلهم ودوافع القراءة وأسباب الامتناع عنها ، تكون مرتكزا لخدمة الأهداف التسويقية والترويجية في المؤسسات الصحفية ، وتخطيط السياسات التحريرية ، من خلال تقويم ماينشر في الصحف في علاقته باهتمام وتفضيل الفئات المختلفة من القراء ، واتخاذ القرارات التحريرية بدعم الموضوعات الأكثر تفضيلاً واستبعاد الأقل تفضيلاً واهتماماً لدى القراء ، وذلك لمواجهة الظواهر الخاصة بانخفاض توزيع الصحف ، أو بزيادة معدلات عدم القراءة للصحف أو مفرداتها .

ويقوم اتخاذ مثل هذه القرارات من خلال تطبيق أساليب علمية تعتمد على الحقائق التي تقدمها نتائج دراسات قراءة الصحف ، بعد صياغة الحقائق في قوالب أو نماذج شكلية ، تيسر عملية المراجعة واتخاذ القرار .

ولذلك اهتم عدد من البحوث بصياغة بعض النماذج الخاصة بتقويم موضوعات أو مفردات النشر بالصحف ، اعتمادا على الحقائق الخاصة بالقراءة والاهتمام والتفضيل ، باعتبار هذه الحقائق متغيرات قابلة للقياس ، وذات علاقة ببعضها البعض في بناء هذه النماذج ، التي تستخدم نتائج تطبيقها مرشداً في اتخاذ القرارات الخاصة بتخطيط السياسات التحريرية .

وهذه الدراسة تعتبر أحد الجهود البحثية ، التي تستهدف بناء نموذج لتقويم الموضوعات المنشورة في الصحف ، يأخذ في اعتباره ماانتهت إليه النماذج السابقة ، ويعتمد على متغيرات جديدة ، وأوزان للقياس ، تسهم في البناء المتكامل لعملية التقويم وعقد المقارنات .

وتنقسم هذه الدراسة لأغراض البحث إلى ثلاثة مباحث رئيسة :

المبحث الأول : ويتناول التعريف بموضوع الدراسة ، والدراسات المنهجية السابقة .

المبحث الثاني : بناء نموذج الاهتمام ودوافع القراءة ، والتعميمات التي يقوم عليها تحديد العلاقة بين عناصره .

المبحث الثالث : اختبار النموذج وتجريبه .

خاتمة : وتتناول أهمية النموذج وتقويمه .

المبحث الأول
موضوع الدراسة والدراسات المنهجية السابقة

موضوع الدراسة

كما سبق أن أوضحنا في مقدمة الدراسة ، فإن هناك عدداً من البحوث والدراسات قد اهتمت بتقديم نماذج لتقويم الموضوعات ، أو المفردات المنشورة في الصحف ، من خلال النتائج العلمية التي تقدمها بحوث قراءة الصحف وتهتم في جانب منها ، باهتمام القراء بالموضوعات أو المفردات ، ومستوى هذا الاهتمام ، في علاقته بقراءة الصحيفة بصفة عامة .

وبصفة عامة ، فإن هذه الدراسات السابقة ، قد قامت ببناء نماذج التقويم من خلال التركيز على متغيرين فقط ، هما مستوى الاهتمام level of interest ، وكذلك مستوى قراءة الصحف level of readership أو نمط القراءة pattern of readership ، مع قياس هذه المستويات من خلال أوزان ثنائية ، اهتمام عال/قليل ، قراءة/عدم قراءة ، قراءة الكل/قراءة لأجزاء منعزلة . . . وغيرها من الأوزان الثنائية .

ونظراً لأن الدراسات الحديثة في تقويم السلوك الاتصالي لجمهور وسائل الاتصال بصفة عامة ، لم تعد تعتمد على المؤشرات الخاصة باستخدام وسائل الاتصال فقط uses ، التي يمكن التعبير عنها بالاستجابة إلى الأوزان الخاصة بالاهتمام بالوسيلة أو محتواها . فقد أصبحت هذه الدراسات تركز أيضا بجانب ذلك على مستويات الرضا والإشباع gratification الناتجة عن هذا السلوك ، باعتباره تجسيداً للسلوك وتأكيداً له ، وللخروج بدلالات أوسع عن استخدام وسائل الاتصال ودوافعه .

لذلك ، فإن هذه الدراسة تهتم في موضوعها بتطوير النماذج السابقة لتقويم الموضوعات ، أو المفردات المنشورة بالصحف – وهي محدودة جداً – وصياغة نموذج جديد يأخذ في اعتباره مستوى أو قوة دوافع قراءة الموضوعات الصحفية ، الذي يعبر عن مستوى الرضا والإشباع ويعكس مستوى التمسك بالموضوعات الصحفية وقراءتها ، بجانب المتغيرات الأخرى المستخدمة في النماذج السابقة ، وكذلك تطوير أوزان القياس ، إلى أوزان ثلاثة* تعبر عن الكثافة الحقيقية لكل من القراءة ، والاهتمام ، وقوة الدوافع ، وذلك للخروج بثمانية احتمالات لنتائج العلاقة بين المستويات الثلاثة لكل من قراءة الصحيفة ، والاهتمام بالموضوعات المنشورة ، ودوافع قراءة هذه الموضوعات .

وهذه الاحتمالات الثمانية هي التي تقدم للمحرر أو صانع القرار في تخطيط السياسة التحريرية ، القيم المختلفة للموضوعات المنشورة ، كما يراها القراء ، ويتخذ على أساس هذه القيم قراراته بالدعم ، أو المراقبة ، أو الإلغاء ، كما سيأتي تفصيلا في المبحث التالي .

واعتمدت هذه الدراسة في بناء النموذج والعلاقات بين المستويات الثلاثة المذكورة ، وأوزانها ، على عدد من التعميمات الفلسفية والنظرية التي استقرت في بحوث الاتصال الجماهيري ، باعتبارها حقائق علمية للاستدلال على بناء هذه العلاقات واتجاهها .

ولم تكتف هذه الدراسة بتقديم البعد النظري ، أو تصور الباحث لهذه العلاقات ، وتقديمها في نموذج لتقويم الموضوعات الصحفية ، بل اهتمت أيضا بالبعد التطبيقي واختبار النموذج المقترح من خلال دراسة ميدانية - نظراً لغياب الدراسات العربية المتكاملة في قراءة الصحف - تؤكد البناء النظري للنموذج ، وتقدم دليلا عمليا بالخطوات المنهجية لتطبيق النموذج واستخدامه ، وبناء العلاقات الرياضية بين نتائج القياس ، للوصول إلى الاحتمالات الثمانية التي تعبر عن مستويات التقويم .

الدراسات المنهجية السابقة

عادة مايدفع الباحث إلى بناء النموذج ، ملاحظته لعدد من العناصر أو القوى أو الأشياء أو المتغيرات ، يعمل كل منها في عزلة ، رغم وجود تعميمات أو نظريات تربط بينها في علاقات يمكن استخدامها من خلال إعادة الترتيب ، في تقديم بناء أو شكل جديد يسهم في تطوير المعرفة وتحقيق أهداف المنهج العلمي .

ولسنوات طويلة استخدمت الحقائق التي تقدمها بحوث قراءة الصحف في تقويم الموضوعات والمفردات المنشورة ، من خلال أسلوب واحد يعتمد على إعادة ترتيب الحقائق المرتبطة بالاهتمام والتفضيل لهذه الموضوعات والمفردات في علاقتها ببعضها البعض من خلال التقديرات التي تحصل عليها في المسوح والاستقصاءات الخاصة بقراءة الصحف .

وهذه التقديرات تشير إلى حجم القراء الذين يفضلون صحيفة معينة أو موضوعات ومفردات معينة في الصحف .

وبذلك كان حجم القراء هو المتغير الوحيد في هذا التقدير ، سواء كان الحجم الكلي للقراء بصفة عامة ، أو بعد تصنيفهم إلى الفئات الشائعة للسِّمات العامة مثل السن ، أو التعليم ، أو الحالة الاقتصادية ، . . . إلخ .

ومن الأشكال السائدة في هذا الأسلوب ، إعطاء تقديرات للموضوعات ترتبط بنسب الاهتمام والتفضيل التي تعكس حجم استجابات القراء إلى قراءة صحيفة ما ، أو موضوع ما .

وذلك مثل دراسة يوجين شو Eugene F.Shaw ودانيل رايف Daniel Riffe ، التي استهدفت التعرف على قراءة الصحف في مدينتين من المدن الصغيرة ، وكان من بين ما استهدفته الدراسة ، التعرف على اهتمام وتفضيل القراء لمحتوى الصحف في المدينتين .

وقام الباحثان بعرض النتائج عرضا إحصائيا ، يوضح الاهتمام المقارن بين فئات المحتوى من خلال النسب المئوية التي تعبر عن حجم الاستجابة بالتفضيل لهذه الفئات(١) .

واستخدم آخرون أسلوب العرض الإحصائي لاهتمام فئات القراء من حيث النوع ، والسن ، بفئات ومفردات المحتوى ، ليعرضوا أنماط قراءة هذه الفئات (كل الرجال/الرجال من ١٨ - ٣٤ سنة ، كل النساء/النساء من ١٨ - ٣٤ سنة) وذلك في نسب مئوية تعبر عن حجم الفئات التي تقرأ فئات المحتوى ، ومفردات نشره(٢) .

وغير ذلك يتم ترتيب التقديرات التي تحصل عليها الموضوعات أو فئات المحتوى ، في ترتيب تنازلي يبدأ بالأكثر اهتماما في القمة ثم الأقل إلى الأسفل ، أسوة بما هو متبع في أسلوب نيلسون Nielson في تقدير حجم المستمعين والمشاهدين المعروف بنظام التقدير rating(٣) .

واستخدم هذا الأسلوب «التقدير» في الدراسة التي أجراها جودي بورجون Judee, Burgoon ومايكل بورجون Michael Burgoon لوصف قراءة محتوى الصحف في عشرة من أسواقها ، حيث قام الباحثان بترتيب التقديرات الخاصة بخمس وعشرين فئة من فئات محتوى النشر في الصحف محل الدراسة ترتيبا تنازليا يبدأ بالفئات الأعلى تقديراً ، ثم الأقل إلى الأسفل حتى ينتهي بالفئات الدنيا في أسفل التقديرات(٤) ، واكتفى الباحثان بأسلوب التقدير القائم على تكرار استجابات القراء للموضوعات المفضلة ، ولم يعتمدا على أساليب أخرى سابقة أكثر تطورا ذكرها الباحثان في مقدمة الدراسة .

وفي دراسة ميدانية للتعرف على قراءة المقال الافتتاحي في الصحف السعودية ، كان من بين التساؤلات المطروحة فيها ، تساؤل حول الموضوعات المفضلة في المقال الافتتاحي عند قراءة هذه الصحف ، واستُخدم تكرار الاستجابة إلى الموضوعات المحددة في استمارة الاستقصاء ، كمعيار للتقرير بالاهتمام أو التفضيل للموضوعات(٥) .

وكذلك استُخدم تكرار الاستجابة إلى الموضوعات المفضلة ، وتحويلها إلى نسب مئوية تعبر عن مستوى الاهتمام والتفضيل في الدراسة الخاصة بالصحف المحلية في مصر ، وعرض التكرارات عرضا إحصائيا مجرداً ، بعد تصنيفها إلى فئات حسب أهداف الدراسة(٦) .

وهذه الدراسات ، وإن كانت قد اهتمت بالعرض الإحصائي لاستجابات القراء ، نحو الموضوعات المفضلة ، أو باتباع أسلوب التقدير ، فإنه يمكن استخدام نتائجها في صياغة القرارات الخاصة بتقويم الموضوعات أو المفردات المنشورة بالصحف ، محل هذه الدراسات ، وإن لم تهدف منهجيا إلى تقديم نماذج أو أساليب للتقويم يسترشد بها الباحثون في اتخاذ هذه القرارات .

وبصفة عامة ، فإن الدراسات التي اهتمت أساسا ببناء نماذج تساعد صانعي القرار في تقويم موضوعات محتوى النشر أو مفرداته تعتبر محدودة جدا في المكتبة الأجنبية أيضا .

ومن هذه الدراسات دراستان ، اهتمت الأولى بالمتغيرات الخاصة بقراءة الصحف ، في علاقتها بالاهتمام بفئات موضوعات النشر ، والثانية بالمتغيرات الخاصة بمستوى قراءة المفردات في علاقتها بنمط القراءة .

ففي دراسة نماذج اتخاذ القرارات التحريرية ، واقتراح نموذج متطور للنماذج المستخدمة(٧) قدم الباحث أساليب استخدام نموذج الاستفتاء **the referendum model** مثل الترتيب المقارن **the rank order comparison** ، الذي يعتمد على ترتيب المحرر للموضوعات أو المفردات حسب تقديره ، أو تقدير معاونيه لأهميتها ، ثم يقارن هذا الترتيب مع ترتيب نتائج المسوح للتعرف على التباين بين تقديرات التحرير والتقديرات الشائعة .

ومن أساليب الاستفتاء أيضا ، التمثيل النسبي **proportional representation** الذي يرتبط بتقدير النسب المئوية لاستجابة المبحوثين إلى الاهتمام المرتفع **very interested** بالموضوعات أو المفردات إلى نسبة الاهتمام الكلي ، ومنها أيضا أسلوب الغالبية ، الذي يعتمد على الاختيار من بين الفئات ذات التقدير الأعلى **the plurality test** وذلك بعد ترتيب التقديرات ترتيباً تنازلياً .

ويرى الباحث فيليب ماير **Philip Meyer** أن نموذج الاستفتاء بالإضافة إلى أنه لايأخذ في اعتباره كثافة الاهتمام ، حيث يعطي لكل فرد صوت واحد ، دون النظر إلى درجة حماسة للإجابة — فإن هذا النموذج لايميز بين الأفراد الذين يمثلون الجمهور المستهدف ، وعدم الأخذ في الاعتبار ازدواج الاهتمامات التي تؤدي إلى ازدواج الاستجابات .

وقدم كذلك الباحث نموذج الجماعة المستهدفة **the target group model** وهو عبارة عن تطبيق نموذج الاستفتاء على جماعة محدودة ، وتقوم النظرية البسيطة وراء هذا النموذج على أنه إذا كانت الجماعة المستهدفة تميل إلى موضوع أكثر من غير الأعضاء في الجماعة ، فإن الصحيفة يمكن أن تكتسب قراءً جدداً من خلال التركيز على هذه الموضوعات وهذا النموذج يأخذ في اعتباره كثافة الاهتمام ، بحيث يقدم متوسطا للاهتمام يتم عرضه في مستوى ترتيبي يتخذ أساسا للمقارنة بين اهتمام الجماعات أو الفئات .

وبعد هذا العرض للنماذج قدم فيليب ماير نموذجه الذي يطلق عليه نموذج الأولويات أو الأسبقيات **a prioritization model** وهو يوظف نفس الحقائق أو البيانات الأساسية في نموذجي الاستفتاء والجماعات المستهدفة ، مع إضافة متغير آخر لتحديد ما إذا كان الاهتمام بالموضوع سيمثل إضافة إلى قراءة الصحيفة أم لا ، أي الإجابة عن السؤال ما إذا كان الموضوع يقود الفرد إلى قراءة الصحيفة ، أم أن الصحيفة هي التي تجعله يهتم بالموضوع .

لذلك ، يهتم النموذج الأخير بتصنيف العلاقة بين المشاركة في قراءة الصحيفة ، والاهتمام بالموضوعات ، ومن خلال هذه العلاقة يصل إلى أربعة مستويات للتقدير بالنسبة للموضوعات ، يتخذ على أساسها المحرر قراره بالتقويم :

- قراءة الصحيفة مع اهتمام عال بالموضوع .
- قراءة الصحيفة مع اهتمام قليل بالموضوع .
- عدم قراءة للصحيفة مع اهتمام عال بالموضوع .
- عدم قراءة للصحيفة مع اهتمام قليل بالموضوع .

وتدفع مجموعة موضوعات المستوى الأول التي تتمتع باهتمام عال بجانب قراءة الصحيفة ذاتها ، تدفع هذه المجموعة المحرر إلى دعمها للمحافظة على القراء ، بينما يبذل جهده لاكتساب قراء جدد يهتمون بالموضوع اهتماما عاليا – المستوى الثالث – ولايقرأون الصحيفة ، وذلك من خلال الاهتمام والتركيز على موضوعات هذا المستوى .

وبجانب هذين المستويين يتخذ قراره بالحذف أو الإلغاء أو مراقبة الاهتمام ، بالنسبة للمستويين الثاني والرابع ، حيث يمثل المستوى الثاني قراء للصحيفة من لايهتمون بالموضوع ، والرابع من لايقرأون الصحيفة ، ولا يهتمون بالموضوع ، أو فئات محتوى النشر .

وكذلك قدم الباحثان روبين كوبي R.E. Cobby وماكسويل ماكومبس M.E. McCombs نموذجا لتقويم مفردات النشر ، مثل التحقيقات والأعمدة والطرائف . . . إلخ ، يأخذ في اعتباره مستوى القراءة level of readership ويفصل بين التحقيقات ذات القراءة العالية ، والمتدنية ، وعلاقة هذا المستوى بنمط القراءة pattern of readership الذي يفصل بين المفردات التي تقرأ منعزلة isolated ويرتبط بها القارىء ، وغيرها التي تقرأ مع غيرها من المفردات بنفس المستوى ، ويمكن للقارىء أن يكتفي بواحدة منها عن الأخرى clustered . ومن خلال تحليل العلاقات الإحصائية للاهتمام بهذه المفردات يمكن أن يخرج بهذا التصنيف لنموذج القراءة(٨) .

ويتخذ المحرر قراره بعد تصنيف هذه العلاقات في أربع مجموعات :

■ المفردات التي تقرأ باهتمام عال ، ويكون ارتباط القارىء بها ذاتها أكثر (منعزلة) ، وهذه المجموعة يكون اهتمام المحرر بها كبيراً ، لأن التفريط في هذه الفئة يعنى خسارة أو نقص في التوزيع ، حيث تشكل هذه المفردة عنصر الجذب لهذا القارىء .

■ وعلى الجانب الآخر ، يمكن حذف أو إلغاء المفردات التي تقرأ باهتمام عال ، مع غيرها من المفردات ، لأن القارىء في هذه الحالة يُمكن أن يستعيض عن اختفائها بغيرها من المفردات التي يقرأها أيضا .

■ المجموعة الثالثة ، التي تقرأ قليلا ، ولكن باهتمام خاص بها تعتبر درجة الخسارة عند حذفها كبيرة بالنسبة للمجموعة الرابعة .

■ المجموعة الرابعة ، التي تقرأ قليلا ، ويمكن الاستغناء عنها بغيرها من التجمعات ، فيمكن حذفها أو إلغاؤها ، دون أن يتأثر التوزيع كثيراً ، حيث يمكن للقارىء الاستعاضة بغيرها من مفردات المجموعة المتجمعة .

أما بالنسبة لمثل هذه البحوث والدراسات في الوطن العربي ، فلا نستطيع أن نقرر بوجود دراسات خاصة بمثل هذه النماذج أو مايشابهها حيث نلاحظ غياباً أو نقصاً ملحوظاً في الدراسات المنهجية الخاصة بقراءة الصحف في الكليات والمراكز العلمية* ، وهى الدراسات التي يعتمد عليها في تقديم الحقائق التي يتم من خلالها استثارة التفكير في مثل هذه النماذج أو تطبيقاتها .

نقد النماذج السابقة

مما لاشك فيه أن النماذج السابقة قد نجحت في تقديم قراءة جديدة لتقديرات الاهتمام بالموضوعات أو المفردات المنشورة بالصحف ، يتم على أساسها تقويم هذه الموضوعات أو المفردات ، وتأخذ في اعتبارها عدداً من المتغيرات لاتختلف التعميمات النظرية على أهميتها في عملية التقويم وتتميز بالبساطة والسهولة في بناء العلاقة بين هذه المتغيرات .

ولكن مما يؤخذ على هذه النماذج مايلي :

■ أنها اهتمت في تقديرها لكثافة القراءة بدرجتين فقط من درجات أو أوزان التقدير ، هما : يقرأ/لايقرأ ، وأسقطت من اعتبارها الدرجات أو الأوزان الوسطى في التقدير ، ففي قراءة الصحف هناك من يقرأ بانتظام/يقرأ بصفة غير منتظمة أو قليلة/لايقرأ .

فقد قام فيليب ماير في تقديره للمشاركة في القراءة باستخدام درجتين فقط هما يقرأ/لايقرأ ، دون اهتمام بمستوى القراءة وتأثيرها في قيمة درجة المشاركة الفعلية بالقراءة .

وكذلك استخدم الباحثان كوبي ، وماكومبس فئات عالية/ومنخفضة في مستوى القراءة في علاقاتها بنمط القراءة .

■ وبالإضافة إلى أن هذه النماذج قد أغفلت تقديرات الكثافة الفعلية للقراءة ، فإنها أيضا أغفلت متغيراً آخراً تظهر أهميته في البحوث المعاصرة للاستخدام والإشباع ، وهو قوة الدافع أو الدوافع إلى القراءة والاهتمام بالموضوعات أو المفردات الصحفية ، والذي يعكس مستوى التمسك بالصحيفة أو قراءة محتواها متى جاء متفقاً مع هذه الدوافع ، وملبياً للحاجات الفردية من التعرض إلى الرسائل الإعلامية بصفة عامة والصحفية بصفة خاصة .

فلا يمكن أن نغفل أن حاجات الفرد واهتماماته ، هى متغيرات لها علاقة ذات مغزى بكل من إدراك المثير والاستجابة إلى الرسائل الإعلامية(٩) .

ولذلك فإن نموذج الاهتمام ودوافع القراءة ، يأخذ في اعتباره مستوى أو قوة هذه الدوافع بوصفه مؤشراً لمدى ما تحققه الموضوعات الصحفية من حاجات لدى القارىء ، تجعله يتمسك بقراءتها ويسعى إليها في صحيفة أو أخرى .

ولايعتبر قياس مستوى دوافع القراءة ، بديلاً عن قياس مستوى الاهتمام بالموضوعات الصحفية ، كما قد يتراءى لبعض الباحثين ، ذلك أن الاستجابة إلى الأسئلة المنهجية الخاصة بدراسة

الاهتمام والتفضيل قد ترتبط بعادات الاستخدام التي يمكن أن تتأثر بالضوابط التي تحكم هذه العادات مثل الضوابط الانتقالية أو ضوابط التحول - كما سيأتي تفصيلا فيما بعد - بينما يعبر مستوى الدوافع عن قوة تمسك الفرد بقراءة الموضوعات وتتبعها من صحيفة إلى أخرى .

ولذلك فإن قياس المستويين معاً - الاهتمام ودوافع القراءة - يحدد القيم التي تعبر عن الحدود الدنيا والعليا ، لقراءة الموضوعات الصحفية والاهتمام والتمسك بها ، التي تعتبر مؤشراً للتقويم واتخاذ القرارات التحريرية السليمة .

المبحث الثاني

بناء نموذج الاهتمام ودوافع القراءة

النموذج هو عبارة عن بناء شكلي ، أو صورى ، أو رياضي ، للعلاقة بين العناصر والمتغيرات ، التي نقوم بدراستها ، وذلك للإسهام في تبسيط المعرفة ، وتنظيمها ، وشرح الظواهر العلمية ، ومساعدة الباحثين على التفسير والتوقع(١٠) .

والنموذج الحالي - نموذج الاهتمام ودوافع القراءة - يقوم على بناء العلاقة بين القيم المختلفة لعدد من المتغيرات ، التي انتهت التعميمات إلى تأكيد العلاقة بينها ، وتأكيد الأهمية المتبادلة لكل متغير في تقويم الآخر .

ويستهدف بناء العلاقة بين قيم المتغيرات ، إلى الخروج بعدد من القيم الكلية التي تشير إلى أهمية الموضوعات المنشورة لدى جمهور قراء الصحف .

واعتمد بناء النموذج على الاستدلال المنطقي أو الرياضي **deduction** الذي يعني بالانتقال من القضايا العامة المسلم بها ، أو التعميمات ، بوصفها مقدمات ، إلى قضايا تنتج عنها بالضرورة ، اعتماداً على التسلسل المنطقي أو الرياضي ، دون الحاجة إلى التجربة(١١) .

التعميمات التي يقوم عليها بناء العلاقة بين عناصر النموذج

ولذلك فإن اختيار عناصر النموذج ، التي تمثلت في مستوى قراءة الصحف ، ومستوى الاهتمام والتفضيل للموضوعات المنشورة ، ومستوى دوافع القراءة أو الاهتمام ، اعتمد اختيار هذه العناصر - بوصفها متغيرات في بناء النموذج - على مجموعة من التعميمات التي استقرت في الإطار الفلسفي لعملية الاتصال الجماهيري بصفة عامة ، وقراءة الصحف بصفة خاصة ، بعد مرورها بالاختبار والتجريب في البحوث والدراسات العلمية السابقة ، وهذه التعميمات هى :

١ – يتصدر هذه التعميمات عدم وجود علاقة ذات دلالة بين التعرض لوسائل الإعلام بصفة عامة ، وبين التعرض إلى محتوى هذه الوسائل أو مفرداتها .

فليس شرطاً أن من يقرأ الصحيفة ، لابد أن يقرأ محتواها بنفس المستوى ، وذلك لاحتمال وجود تباين بين دوافع قراءة الصحف بصفة عامة ، وقراءة محتواها أو مفرداتها .

ذلك أن اختيار الفرد للصحيفة لايتوقف على مستوى الكسب الشخصي ، أو تحقيق دوافع القراءة فقط ، ولكنه يتوقف أيضاً على مستوى الجهد الذي يبذله القارىء في الحصول على هذه الصحيفة وقراءتها ، فالفرد يميل إلى قراءة الصحيفة التي تحقق له أكبر عائد ممكن مع أقل جهد مبذول ، بينما يبحث عن الرسالة أو الموضوع في الصحيفة التي تحقق له أكبر عائد ممكن يتمثل في الإشباع ، وتحقيق عدد من دوافع القراءة ، وذلك بعد أن يكون قد حصل على الجريدة فعلا ، وبدأ في عملية القراءة والاختيار بين موضوعاتها أو مفرداتها(١٢) .

وعلى هذا ، فإنه يكون من بين الاحتمالات المتوقعة في سلوك القراءة ، أن يكون من يقرأ الصحيفة فعلاً ، يرتفع اهتمامه وتفضيله لبعض من موضوعاتها أو مفرداتها ، بينما يتدنى للبعض الآخر .

وهذا الاحتمال هو الذي ينتهي إلى تقديرات متباينة للموضوعات المنشورة بالصحف تعبر عن اهتمام القراء بها .

وعلى الجانب الآخر ، فإنه يمكن أن يكون هناك من لايقرأ الصحيفة ، بينما يرتفع اهتمامه بموضوعات تغفل الصحيفة الاهتمام بها ، ولذلك فإنه يقوم بقراءتها في صحيفة أخرى أكثر اهتماماً بها ، اعتماداً على تقديره للكسب الشخصي الذي يحققه .

وهذا ماجعل فيليب ماير ، يهتم في نموذجه بالعلاقة بين مستوى المشاركة في قراءة الصحيفة ، والاهتمام بالموضوعات الصحفية .(١٣)

٢ – إن اهتمام الفرد بالصحف ، أو الموضوعات والمفردات ، وتفضيله لها ، والذي يعبر عن الحد الأدنى للتمسك بها ، يتأثر بمجموعة من الضوابط ، التي تجعل الفرد يقرأ ، أو لايقرأ ، وتجعل هناك تبايناً بين الأفراد في مستوى اهتمامهم وتفضيلهم لقراءة الصحيفة بصفة عامة ، وقراءة الموضوعات أو المفردات بصفة خاصة .

ويقترح الباحثون أنماطاً ثلاثة لهذه الضوابط التي يمكن أن تفسر سلوك القراءة ، وتعكس مظاهر الاهتمام والفضيل(١٤) ، وهى الضوابط البنائية structural constraints التي تجتمع في عدد من فئات السمات العامة أو السكانية ، والاجتماعية التي يتم تصنيف القراء في إطارها ، وكذلك ضوابط الانتقال أو التحول transitional constraints التي ترتبط بالتغيرات التي تطرأ على حياة الفرد ، وتجعله يغير من بعض عاداته ومنها قراءة الصحف ، وثالث هذه الضوابط هي الضوابط الذاتية self constraints التي تشكل الحد الأدنى لقبول أو رفض قراءة الصحف بتأثير ذاتي ودون علاقة بالضوابط الأخرى .

وعلى هذا ، فإننا نتوقع تبايناً في مستوى الاهتمام والتفضيل للموضوعات الصحفية يرتبط بالتباين بين الأفراد في علاقتهم بهذه الضوابط .

٣ - إنه إذا كان مستوى الاهتمام والتفضيل يمثل الحد الأدنى للتمسك بالصحيفة ، أو الموضوعات الصحفية ، فإن قوة الدوافع التي يستهدف الفرد تحقيقها تمثل حدودًا مضافة لهذا التمسك ، الذي يرتفع ويقوى كلما ارتفعت قيمة الدوافع ، بارتفاع أهميتها لدى الفرد ، أو تعددها بالنسبة للموضوعات المنشورة .

ذلك أن استجابة الفرد للموضوعات الصحفية ، ترتبط بما تحققه من دوافع أو حاجات لديه ، وهذا مايفسر التباين بين الأفراد في الاستجابة إلى الموضوعات ، نتيجة لاختلاف الدوافع والحاجات عند كل منهم ، والتي تتغير بتغير الزمن والأدوار والمواقع والثقافات الاجتماعية .(١٥)

ولذلك ، فإننا نتوقع تبايناً في التمسك بالموضوعات الصحفية يرتبط بالتباين في قوة الدوافع أو قيمتها لدى الأفراد ، ولذلك فإن قيمة ماتحققه الموضوعات من دوافع تعكس قيمة أو أهمية هذه الموضوعات لدى الأفراد .

العلاقة البنائية بين عناصر النموذج

في الوقت الذي تمثل فيه التعميمات السابقة ، الأساس الذي اعتمدت عليه الدراسة في اختيار عناصر النموذج ، فإنها تشير أيضا إلى العلاقة بين هذه العناصر التي يمكن أن تؤثر في مستوى تقويم الأفراد للموضوعات والمفردات ، وذلك كالآتي :

● إنه يجب أن يوضع في الاعتبار مستوى القراءة ، بجانب عدم القراءة ، فيكون لدينا من يقرأ الصحيفة قراءة منتظمة ، ومن يقرأ الصحيفة قراءة غير منتظمة ، ومن لايقرأ الصحيفة إطلاقا .

● مادام مستوى قراءة الصحيفة لايشير بالضرورة إلى اهتمام القراء بالموضوعات المنشورة فيها ، فإننا يجب أن نفرق بين مستويات القراءة في علاقاتها بمستويات الاهتمام والتفضيل .

● إنه مادامت مستويات الاهتمام والتفضيل ، ومستويات دوافع قراءة الموضوعات الصحفية تعتبر مؤشرات للقيمة الكلية لتقدير القارىء للموضوعات وأهميتها بالنسبة له ، فإننا لايجب أن نغفل العلاقة الرياضية بين هذه المستويات في تقدير هذه القيمة التي تتخذ أساسا في التقويم من خلال العلاقة مع مستويات قراءة الصحيفة .

وعلى هذا يكون المنطوق اللفظي للنموذج كالآتي :

«حيث تشترك مستويات قراءة الصحيفة ، والاهتمام بالموضوعات المنشورة في الصحف ، ودوافع قراءتها ، في تقويم القراء لهذه الموضوعات ، فإنه يحتمل أن ينتج عن الأوزان المختلفة لهذه المستويات في علاقتها بعضها البعض ، ثمان قيم متباينة لعلاقة القراءة ، بتقديرات الاهتمام ودوافع

قراءة الموضوعات ، تعبر عن هذا التقويم ، وتتراوح بين القيمة الإيجابية الكلية لأوزان المستويات التي تمثل الحد الأعلى للتقويم ، والقيمة الكلية السالبة التي تمثل الحد الأدنى له .»

وتكون الخطوات المنهجية للوصول إلى القيم المذكورة كالآتي :

أولا : الكشف عن قراء/وغير قراء الصحيفة .

ثانيا : التعرف على أوزان ، أو مستويات القراءة ، بالتفرقة بين من يقرأ بانتظام/أو يقرأ بصفة غير منتظمة/أو قليلاً ونادراً مايقرأ . ويمكن دمج الفئتين الأخيرتين في فئة واحدة هي القراءة غير المنتظمة .

ثالثا : بذلك تكون لدينا ثلاث فئات لقراء الصحيفة حسب مستويات القراءة وهي :

- القراء المنتظمون أو القراءة المنتظمة .
- القراء غير المنتظمين أو القراءة غير المنتظمة .
- من لايقرءون أو عدم القراءة .

رابعا : الكشف عن مستويات اهتمام وتفضيل فئات القراءة الثلاث المذكورة ، للموضوعات أو المفردات الصحفية ، سواء كانت تنشرها الصحيفة أم لا .

وقياسها من خلال ثلاث أوزان للاهتمام والتفضيل :

- مهم جدا .
- مهم .
- قليل الأهمية .

تعطي لها درجات ثلاث ٣ ، ٢ ، ١ ، وتسهم هذه الدرجات في تصنيف فئات الاهتمام والتفضيل إلى فئتين رئيسيتين :

- اهتمام عال ، وهي الموضوعات أو المفردات التي تحصل على تقدير ٢ أو أعلى .
- اهتمام منخفض ، وهي الموضوعات أو المفردات التي تحصل على تقدير يقل عن ٢ .

خامسا : الكشف عن مستويات دوافع القراءة للموضوعات الصحفية ، لدى فئات القراءة الثلاث ، وقياسها أيضا من خلال ثلاثة أوزان تعبر عن قوة الدوافع وذلك على مرحلتين :

- الأولى : تهدف إلى التعرف على عدد الدوافع المرتبطة بقراءة الموضوعات الصحفية .
- الثانية : تهدف إلى التعرف على أهمية هذه الدوافع بالنسبة للموضوعات

الصحفية ، وذلك بتصنيف الدوافع إلى فئات حسب الأوزان مهم جدا/مهم/قليل الأهمية ، ويعطى للأوزان الثلاثة أيضا درجات (٣ ، ٢ ، ١) .

وبعد ذلك الوصول إلى قيمة أو قوة الدوافع من خلال حساب المتوسط المرجع للأوزان التي حصلت عليها الدوافع المتعددة .

فإذا كان لدينا ، على سبيل المثال ، أربعة دوافع رئيسة لقراءة موضوعات معينة ، وكانت أهمية أحدها بتقدير مهم جداً فيحصل على درجة (٣) ، واثنان منها بتقدير مهم فيحصلان على درجة (٢) ، والرابع بتقدير قليل الأهمية فيحصل على درجة (١) ، فإن متوسط قيمة الدوافع في هذه الحالة :

$$\frac{١ \times ١ + ٢ \times ٢ + ٣ \times ١}{٤} = ٢$$

ويتم تصنيف دوافع القراءة للموضوعات الصحفية إلى فئتين رئيسيتين لمستوى أو قوة الدوافع :

الأولى : عالية وهي الموضوعات التي تحصل على تقدير ٢ أو أعلى .

الثانية : منخفضة وهى الموضوعات التي تحصل على تقدير يقل عن ٢ .

سادسا : من خلال التقديرات التي تحصل عليها الموضوعات الصحفية للاهتمام والتفضيل ، وكذلك دوافع قراءة هذه الموضوعات ، يمكن الحصول على التقديرات النهائية التي تعادل متوسط تقديرات الاهتمام والتفضيل ، وتقديرات الدوافع .

ويتم تصنيف هذه التقديرات النهائية إلى فئتين رئيسيتين :

عالية وهي ماكانت متوسط تقديراتها ٢ أو أكثر . ويرمز لها بالرمز (+) .

منخفضة وهى ماكانت متوسط تقديراتها يقل عن ٢ . ويرمز لها بالرمز (−) .

سابعا : من خلال العلاقة بين مستويات القراءة الثلاثة :

منتظمة/غير منتظمة/لاتقرأ

والتقديرات النهائية للاهتمام والدوافع :

عالية (+)/منخفضة (−) تحصل على القيم الثمان التي تتراوح بين القيمة الإيجابية الكلية التي تعبر عن التقديرات العالية للاهتمام والدوافع (+) لكل مستويات القراءة وعدم القراءة ، والقيمة السالبة الكلية التي تعبر عن التقديرات المنخفضة للاهتمام والدوافع (−) لكل مستويات القراءة وعدم القراءة .

وهذه القيم هى التي يتخذ المحرر قراره في ضوئها بدعم الموضوعات أو إلغائها أو حذفها .

ولاتشكل الخطوات المذكورة صعوبة في الإحصاء ، لأنها لاتزيد عن عد تكرار الاستجابات والحصول على المتوسط المرجح من خلال الأوزان المختلفة التي تعبر عن المستويات الثلاثة لقراءة الصحيفة ، والاهتمام بالموضوعات ودوافع قراءتها ، وهو مايمكن الحصول عليه بسهولة يدوياً في العينات الصغيرة ، أو من خلال الإحصاء الآلي باستخدام النظم الإحصائية للعلوم الاجتماعية .

وهذه القيم الثمان تعكس الاحتمالات المختلفة التي يواجهها المحرر في النموذج الشكلي التالي الذي يوضح علاقة القراءة/بتقديرات الاهتمام والدوافع ، ويتخذ المحرر قراره في ضوئها .

مستوى القـــراءة	قراءة منتظمة	قراءة غير منتظمة	لاتقـــرأ
تقديرات الاهتمام والدوافع	+ −	+ −	+ −
الاحتمال الأول	+	+	+
الاحتمال الثاني	+	+	−
الاحتمال الثالث	+	−	−
الاحتمال الرابع	+	−	+
الاحتمال الخامس	−	+	+
الاحتمال السادس	−	−	+
الاحتمال السابع	−	+	−
الاحتمال الثامن	−	−	−

الاحتمالات المختلفة لتطبيق النموذج الثلاثي

الاحتمال الأول

ويعبر هذا الاحتمال عن اتفاق كامل بين قراء الصحف بصفة عامة ، على ارتفاع تقديرات الاهتمام والدوافع بالموضوعات لديهم ، ولذلك فإننا نجد أن تقديرات هذه الموضوعات في النتائج الإحصائية تزيد عن (٢) بالنسبة لكل القراء وهم (قراء الصحيفة المنتظمين/قراء الصحيفة غير المنتظمين/غير قراء الصحيفة) وفي هذه الحالة ، تدعو هذه النتيجة إلى اهتمام الصحيفة بهذه الموضوعات ودعمها ، إرضاءً لحاجات قرائها من جانب . ومن الجانب الآخر ، فإن الصحيفة يجب

أن ترتفع بعناصر الجذب لهذه الموضوعات من خلال الإعلان عن وجودها ضمن محتويات الصحيفة ، سواء الإعلان الخارجي ، أو الإشارة إليها على غلاف المجلة أو الصفحة الأولى للجريدة ، وذلك لاجتذاب قراء جدد إلى سوق قراء الصحيفة ، حيث هناك من يهتمون بموضوعات تنشرها الصحيفة .

الاحتمال الثاني

اتفاق قراء الصحيفة فقط (منتظمين وغير منتظمين) في تقديرات موضوعات معينة ، وهناك يتخذ المحرر أو الصحيفة القرار بدعم واستمرار نشر هذه الموضوعات للاحتفاظ بالقراء المنتظمين ، ونقل فئات القراء غير المنتظمين إلى دائرة القراء المنتظمين .

الاحتمال الثالث

تقديرات عالية للقراء المنتظمين للصحيفة فقط لموضوعات معينة ، مع انخفاض تقديرات الفئات الأخرى من القراء ، وفي هذه الحالة فإن القرار يكون بدعم استمرار النشر في هذه الموضوعات للاحتفاظ بالقراء المنتظمين الحاليين ، لأن أي مجهود إضافي سوف يبذل لجذب قراء جدد لهذه الموضوعات لن يكون له جدوى .

الاحتمال الرابع

وهو أقرب مايكون إلى وصف الاحتمال الأول ، ويكون في ارتفاع تقديرات القراء المنتظمين للصحيفة وغير قراء الصحيفة ، مع انخفاض تقديرات القراء غير المنتظمين بموضوعات معينة ، وفي هذه الحالة فإن القرار يكون في اتجاه دعم استمرار وتكثيف النشر عن هذه الموضوعات ، مع الاهتمام بعوامل الجذب للقراءة (العوامل الشكلية على سبيل المثال) وكذلك بالجهود الترويجية للإعلان عن وجود هذه الموضوعات وتطويرها ، وذلك بهدف جذب قراء جدد ، والتأثير في القراء غير المنتظمين للتحول إلى قراءة هذه الموضوعات ، والانضمام إلى فئات القراء المنتظمين .

ويلاحظ أن اجتذاب قراء جدد ، والتأثير في القراء غير المنتظمين يحتاج إلى جهود مكثفة في تخطيط السياسة التحريرية والترويجية ، ولايجب أن ينظر إلى عدم أهميتها ، اعتقاداً بكفاية القراء المنتظمين ، لأن جهود الدعم لمثل هذه الموضوعات سوف تمثل الحد الأدنى الضروري للاحتفاظ بالقراء المنتظمين الحاليين فقط .

الاحتمال الخامس والسادس

وهو ارتفاع تقديرات غير القراء بموضوعات معينة ، مع انخفاض تقديرات القراء المنتظمين لها ، وهو يفسر عدم اهتمام الصحيفة أصلا بنشر مثل هذه الموضوعات ، أو نشرها في إطار محدود ، لأنها لاتمثل قيمة في اهتمام قرائها .

ومع ثبات قرائها المنتظمين ، فإن الصحيفة يمكن أن تتخذ قراراً بالتخطيط لنشر هذه

الموضوعات واهتمام الصحيفة بها ، لاجتذاب قراء جدد يمثلون قوة تسويقية مضافة إلى القراء المنتظمين .

الاحتمال السابع والثامن

ويتمثل في انخفاض تقديرات الكل تقريباً بموضوعات معينة ، وهذا يعني أنه إذا كانت الصحيفة تهتم بنشر مثل هذه الموضوعات ، فإن قرار الحذف أو الإلغاء يمكن أن ينفذ دون خسائر تذكر في التوزيع ، لأن القراء المنتظمين سوف يستمرون في القراءة بدونها ، ولا تمثل هذه الموضوعات اهتماما لدى غير القراء .

المبحث الثالث
اختبار النموذج وتجريبه

يتطلب التقرير بصلاحية النموذج ، اختبار هذه الصلاحية من خلال مناهج وأدوات البحث .

وفي اختبار النماذج المشار إليها في الدراسات المنهجية السابقة ، كان الباحثون يقومون بتوظيف البيانات المتاحة فعلاً من نتائج بحوث قراءة الصحف المتوافرة في الكليات والمراكز العلمية .

ولكن في هذه الدراسة ، نجد أنه بجانب افتقار المجال العلمي إلى الحقائق الخاصة بقراءة الصحف المستخلصة من هذه البحوث ، فإن النموذج يحتاج أيضا إلى اختبار استخدام الأوزان المختلفة التي تعبر عن كثافة القراءة أو الاهتمام ، أو قوة الدوافع ، وهو مالم يستخدم في بحوث سابقة بتوسع ، توفر بيانات معدة لتوظيفها في اختبار مثل هذه النماذج .

ولذلك فإن الاختبار الذي يضمه هذا المبحث ، يعد استكمالاً للدراسة بتوظيف مناهج وأدوات البحث العلمي للحصول على حقائق ، يتم من خلالها تجريب النموذج والتقرير بصلاحيته للتطبيق .

هدف الاختبار

يهدف اختبار النموذج إلى الكشف عن مدى التغير الناتج عن تطبيق الأوزان المختلفة التي تعبر عن مستويات قراءة الصحيفة ، والاهتمام ودوافع قراءة الموضوعات ، وكذلك الكشف عن إمكانية نتائج التطبيق في صياغة تقديرات جديدة لقيم الموضوعات أو المفردات ، والمقارنة بينها ، من خلال العلاقة البنائية للمتغيرات الثلاثة للنموذج وأوزانها .

وتحقيق هذه الأهداف يكون من خلال جمع بيانات عن هذه المتغيرات ، من خلال عينة من قراء الصحف ، ولاتعتبر هذه البيانات حقائق مستهدفة ، يتم التعامل معها بأهداف أو وظائف البحث

العلمي ، ولكنها تظل في هذه الدراسة المنهجية مجرد وعاء لتقديم حقائق ، يتم توظيفها لاختبار النموذج والكشف عن إمكانية تطبيقه .

التساؤلات التي يطرحها الاختبار

لأغراض الدراسة المنهجية ، يتم طرح عدد من التساؤلات ، التي يستهدف الاختبار في نتائجه الإجابة عليها ، بما يسهم في تحقيق هدف إجرائه .

والتساؤلات التي يستهدف الاختبار الحصول على إجابات لها هي :

(١) ماهي نسبة الاتفاق أو التباين بين تقديرات قراءة الصحف والاهتمام والتفضيل ، باستخدام الأوزان المعبرة عن كثافة الاستخدام ، أو بدونها ؟

(٢) ماهي تقديرات التفضيل والاهتمام ، وكذلك دوافع قراءة الموضوعات الصحفية ، لكل من القراء المنتظمين للصحيفة ، وغير المنتظمين في قراءتها ، ومن لايقرءونها ؟

(٣) ماهي تقديرات الاهتمام والدوافع ، للموضوعات الصحفية ، لكل من القراء المنتظمين ، وغير المنتظمين ، وغير القراء للصحيفة ؟

وهذه الإجابات التي يستهدف الاختبار الحصول عليها ، هي التي تساعد على تطبيق نموذج العلاقة بين مستويات القياس للمتغيرات الخاصة بها ، وهي قراءة الصحيفة ، والاهتمام بالموضوعات ، ودوافع القراءة لهذه الموضوعات وتساعد بعد ذلك على اتخاذ القرارات الخاصة بتقويم الموضوعات الصحفية بعد قراءة نتائج تطبيق النموذج .

أسلوب جمع البيانات وأدواته

يعتمد الاختبار على أسلوب الاستقصاء اليدوي handed questionnaire لجمع البيانات المطلوبة للتطبيق ، والذي يعتبر وسطاً بين المقابلة والاستقصاء البريدي ، حيث يساعد على شرح وإيضاح مايحتاجه المبحوث فقط في إطار الأسئلة المطروحة ، والمحددة باستمارة الاستقصاء questionnaire ، دون تجاوز الباحث لأكثر من ذلك .(١٦)

واستخدمت استمارة الاستقصاء كأداة لجمع البيانات في أسلوب الاستقصاء اليدوي ، واحتوت صفحاتها على التقديم ، والأسئلة المرتبطة بحدود البيانات المستهدفة والاستقصاء .

وهذه البيانات المستهدفة هي :

● مستويات قراءة الصحف السعودية ، لاختيار أكثر هذه الصحف قراءة ، وتطبيق النموذج على الاستجابات الخاصة بقرائها .

● تفضيل واهتمام القراء للموضوعات الصحفية التي تنشر عادة في الصحف ومستويات هذا التفضيل والاهتمام ، الذي يعبر عنه بأوزان متباينة .

● دوافع قراءة الموضوعات الصحفية ، والمستويات التي تعبر عن أهمية هذه الدوافع بالنسبة للقارىء*.

ولذلك لم يزد عدد الأسئلة عن أربعة فقط ، بالإضافة إلى بعض الأسئلة الخاصة بالسمات الشخصية عن المبحوث ، لضمان جدية الاستجابة إلى الأسئلة الرئيسة ، متى شعر أنه شخصياً هو المستهدف للحصول على البيانات من خلال تقريره لبعض السمات الشخصية أو الأولية أو العامة الخاصة به ، واستخدم في صياغة هذه الأسئلة ، النهايات المغلقة لتيسير عملية الإحصاء والتصنيف والتبويب ، التي تتم يدوياً في هذا الاختبار .

وقد خضع التصميم الأولي للاستمارة لاختبار صدق المحتوى والبناء content and structure validity ، بتجريبها على عدد محدود من القراء ، ووجدت الأسئلة استجابة سريعة وصحيحة تتفق مع الهدف الذي صممت هذه الاستمارة من أجله .

مجتمع البحث ومفردات العينة

يعتبر مجتمع البحث في هذا الاختبار هو قراء الصحف السعودية ، دون الاهتمام بدرجة كبيرة بالفئات المختلفة أو التقسيمات الفئوية أو الحصصية لهؤلاء القراء ، لأن ذلك لايمثل أهمية كبيرة في الحصول على حقائق تبعاً لهذا التصنيف ، حيث إن الهدف هو الحصول على البيانات أو المعلومات الخاصة بقراءة الصحف والاهتمام والتفضيل ، لتوظيفها في تطبيق النموذج .

وكذلك لاتمثل الشروط الخاصة باختيار العينة وحجمها باعتبارها قيدًا على الباحث في اختيار المفردات ، لأن الاختبار لايستهدف الحصول على حقائق من عينة ممثلة ، لأغراض التفسير أو تحقيق أهداف البحث العلمي ، ولكن يظل هدف الاستقصاء – كما سبق أن ذكرنا – الحصول على بيانات لأغراض تطبيق النموذج .

ويصبح الهدف هو اختيار عدد كاف من قراء الصحف ، للحصول منهم على البيانات والمعلومات الخاصة بالقراءة ، والتفضيل والاهتمام ، ودوافع قراءة الموضوعات الصحفية ، وتوظيف هذه المعلومات في تطبيق النموذج لاختبار صلاحية استخدامه .

ولذلك فإن الدراسة الميدانية ، اكتفت بعدد مائتي قارىء ، من قراء الصحف السعودية من بين طلاب جامعة الملك عبد العزيز ، بأسلوب الاختيار العشوائي لهذا العدد .

نتائج الاختبار

تم حصر الاستمارات الصحيحة ، وحصر الاستجابات إلى الأسئلة التي تحتويها ، وتصنيفها تبعاً للتساؤلات المنهجية المطروحة ، وعرضها في جداول خاصة بعد حساب النسب المئوية ، والمتوسطات ، والمتوسطات المرجحة التي تفيد في تقدير وترتيب النتائج النهائية .

أولا : تقديرات الصحف المفضلة

استهدف الاختبار في بدايته الكشف عن الاتفاق أو التباين بين التقديرات التي تحصل عليها المتغيرات المختلفة من خلال إحصاء استجابة القراء إلى تفضيل عناصرها ، أو استجابتهم إلى الأوزان التي تعبر عن كثافة هذا التفضيل . وذلك للكشف عن أهمية استخدام أوزان الكثافة في التقدير بدلاً من الاستجابات المطلقة إلى عناصر المتغيرات ، دون استخدام هذه الأوزان .

ولقد كشفت نتائج الاختبار عن تباين كبير بين التقديرات ، التي تحصل عليها عناصر التفضيل والاهتمام باستخدام الأوزان التي تعبر عن مستويات هذا الاهتمام ، أو بدونها .

وبالنسبة لتفضيل الصحف السعودية ، فإن التقديرات التي تمت نتيجة حصر تكرار الاستجابات فقط إلى إحداها ، جدول رقم (١) ، والتي تم على أساسها ترتيب الصحف حسب أهميتها بالنسبة للقراء ، قد اختلفت عن التقديرات التي حصلت عليها نتيجة حصر متوسطات الأوزان المختلفة للاهتمام التي حصلت عليها كل صحيفة ، جدول رقم (٢) ، وترتب عليها أيضا اختلاف ترتيب الصحف حسب هذه التقديرات الأخيرة عن الترتيب الموضح في الجدول رقم (١) .

وفي الجدول رقم (٢) تم حساب متوسط أوزان الاهتمام لكل صحيفة بطريقة حساب المتوسط المرجح ، كالآتي :

$$\text{متوسط أوزان الاهتمام} = \frac{\text{مجموع (تكرار الاستجابات × أوزانها)}}{\text{تكرار الاستجابات}}$$

وهو نفس المتوسط المستخدم في حساب تقديرات الاهتمام والتفضيل للموضوعات الصحفية ، وكذلك تقديرات دوافع قراءة هذه الموضوعات .

جدول رقم (١)
تقديرات وترتيب الصحف المفضلة
حسب حجم أو تكرار الاستجابات

الصحيفة	التكرار	الترتيب
مجلة اقرأ	٤٢	٨
جريدة البلاد	٦٢	٤
جريدة الجزيرة	٦٢	٤
جريدة الرياض	٣٦	٩
جريدة عكاظ	٩١	٢
جريدة الشرق الأوسط	٩٦	١
مجلة المجلة	٤٧	٦
جريدة المدينة	٧٥	٣
جريدة الندوة	٤٤	٧
مجلة اليمامة	٢١	١٠
جريدة اليوم	٢١	١٠

جدول رقم (٢)
تقديرات وترتيب الصحف المفضلة
حسب أوزان الاستجابات

الصحيفة	التقدير	الترتيب
مجلة اقرأ	١,٣١	١٠
جريدة البلاد	١,٥٤	٨
جريدة الجزيرة	١,٩١	٥
جريدة الرياض	١,٧٨	٧
جريدة عكاظ	٢,٦٠	١
جريدة الشرق الأوسط	٢,٣٢	٢
مجلة المجلة	٢,١١	٤
جريدة المدينة	٢,٣١	٣
جريدة الندوة	١,٨٨	٦
مجلة اليمامة	١,١٣	١١
جريدة اليوم	١,٥٠	٩

وبحساب نسبة الاتفاق بين الترتيب في كل من الجدول رقم (١) ورقم (٢) نجد أنها ٢٥, ، ويدل هذا على التباين الكبير في التقدير والترتيب الناتج عن استخدام أوزان كثافة الاهتمام في الجدول رقم (٢) ، والتي تعبر تعبيراً حقيقياً عن مدى تمسك القراء بالصحيفة .

وعلى سبيل المثال نجد أن ترتيب جريدة الشرق الأوسط في الجدول رقم (١) كان يحتل المرتبة الأولى ، بينما يحتل ترتيب جريدة عكاظ المرتبة الثانية ، وذلك نتيجة زيادة تكرار الاستجابات إلى التفضيل في الأولى عن الثانية ، دون الأخذ في الاعتبار الأوزان الثلاثة للقراءة وهي (القراءة المنتظمة/القراءة غير المنتظمة/القراءة القليلة أو النادرة) .

بينما نجد أن هذا الترتيب قد تغير بإعادة التقدير بتطبيق الأوزان الثلاثة ، ذلك أن من يقرأون جريدة عكاظ قراءة منتظمة (٦٠) يزيدون عن القراء الذين يقرأون جريدة الشرق الأوسط بنفس المستوى (٣٦) ، بينما يرتفع القراء غير المنتظمين لجريدة الشرق الأوسط (٦٠) عن القراء غير المنتظمين لجريدة عكاظ (٣١) .

وتشير هذه النتائج إلى أهمية استخدام الأوزان المعبرة عن كثافة الاهتمام والتفضيل عند حساب التقديرات الخاصة بعناصر هذا الاهتمام .

وعلى هذا ، اتخذت التقديرات الخاصة بقراء جريدة عكاظ (المنتظمين/غير المنتظمين) وغير قرائها لتجريب الاختبار فيما يتعلق بتقدير الاهتمام والتفضيل ، وكذلك مستويات الدوافع ، ثم متوسط الاهتمام والدوافع وبناء العلاقة بين المتوسط الأخير ومستوى قراءة الصحيفة في تقويم الموضوعات الصحفية .

ثانيا : تقديرات الاهتمام بالموضوعات الصحفية

وبنفس الطريقة السابقة ، تم إحصاء تكرار استجابات القراء بصفة عامة إلى الموضوعات الصحفية ، وحساب تقديرات وترتيب الاهتمام بهذه الموضوعات بناء على هذا الإحصاء (جدول رقم ٣) .

وكذلك حساب تقديرات وترتيب الاهتمام بالموضوعات الصحفية ، حسب الأوزان المعبرة عن كثافة الاهتمام وهى (مهم جدا/مهم/قليل الأهمية) وعرضها في الجدول رقم (٤) .

وكان من نتيجة استخدام هذه الأوزان في تقدير الاهتمام ، وجود تباين كبير بين التقديرات والترتيب الناتج عن إحصاء تكرار الاستجابات فقط ، وعن استخدام هذه الأوزان ، وكانت نسبة الاتفاق بين التقديرات والترتيب ٢٥, أيضا .

جدول رقم (٣)
تقديرات وترتيب الاهتمام بالموضوعات
الصحفية حسب حجم أو تكرار الاستجابات

الموضوعات الصحفية	التكرار	الترتيب
الأخبار المحلية	١١٤	١
السياسة الخارجية	١٠٩	٢
الشؤون الاقتصادية	٣٤	١٢
الموضوعات الدينية	٧٥	٥
التعليم والجامعات	٤٩	١٠
الصحة والطب	٤٧	١١
العلوم والتكنولوجيا	٥٧	٨
الموضوعات الأدبية	٦٨	٧
الموضوعات الفنية	٥٢	٩
الرياضة والشباب	٩٩	٣
الحوادث والكوارث	٧٥	٥
التسلية والترفيه	٩١	٤

جدول رقم (٤)
تقديرات وترتيب الاهتمام بالموضوعات
الصحفية حسب أوزان الاستجابات

الموضوعات الصحفية	التقدير	الترتيب
الأخبار المحلية	٢,٤٣	٣
السياسة الخارجية	٢,٤٥	٢
الشؤون الاقتصادية	١,٦٩	١٢
الموضوعات الدينية	٢,١٧	٥
التعليم والجامعات	٢,٠٥	٩
الصحة والطب	٢,١٧	٥
العلوم والتكنولوجيا	٢,٢٢	٤
الموضوعات الأدبية	٢,٠٨	٨
الموضوعات الفنية	١,٩٠	١١
الرياضة والشباب	٢,٥٠	١
الحوادث والكوارث	٢,١٠	٧
التسلية والترفيه	٢,٠٥	٩

ومن خلال قراءة الجدول رقم (٣) ، (٤) يمكن أن نلاحظ تأثير حساب أوزان كثافة الاهتمام عند تقدير الاهتمام بالموضوعات لكل قراء الصحف .

وعلى سبيل المثال ، نجد أنه بينما كانت الأخبار المحلية تحتل المرتبة الأولى في التقدير ، نجدها قد تراجعت إلى المرتبة الثالثة ، بينما تقدمت موضوعات الرياضة والشباب التي كانت تحتل المرتبة الثالثة إلى المرتبة الأولى ، وهذا يؤكد مدى تمسك قراء موضوعات الرياضة والشباب بها بارتفاع كثافة الاهتمام ، التي ارتفعت بالتالي بالتقدير والترتيب معاً في الجدول رقم (٤) .

وإلى جانب أن الجداول أرقام (٣) ، (٤) تقدم تأكيداً لأهمية استخدام الأوزان المعبرة عن كثافة الاهتمام والتفضيل مرة أخرى ، فإن الجدول رقم (٤) يمكن الاستناد إليه في اختبار ثبات النتائج من خلال المقارنة بين نتائجه ، ومتوسط نتائج الجدول رقم (٥) الخاص بتقديرات اهتمام قراء وغير قراء جريدة عكاظ بالموضوعات الصحفية .

ثالثا : تقديرات قراء/غير قراء جريدة عكاظ للاهتمام بالموضوعات الصحفية

قدمنا أن جريدة عكاظ احتلت المرتبة الأولى في كثافة الاهتمام بها ، وتفضيلها بين الصحف السعودية ، ولهذا فإننا قد رأينا اتخاذ الأرقام الخاصة بها أساساً لتجريب العلاقات البنائية بين عناصر أو متغيرات النموذج محل الاختبار .

ويقدم الجدول رقم (٥) قراءة لتقديرات اهتمام وتفضيل الفئات الثلاث للقراء بالنسبة لجريدة عكاظ وهم :

- القراء المنتظمون .
- القراء غير المنتظمين في قراءة الجريدة .
- من لايقرءون الجريدة .

وهذه التقديرات هي التي تمثل المرحلة الأولى في حساب تقديرات الاهتمام والدوافع للفئات الثلاث تمهيداً للتقويم في إطار العلاقة بين التقديرات الأخيرة ، ومستوى قراءة الجريدة .

جدول رقم (٥)
تقديرات قراء/وغير قراء (جريدة عكاظ) للموضوعات الصحفية

الموضوعات الصحفية	القراء المنتظمون		القراء غير المنتظمين		غير القـــراء	
	التقدير	الترتيب	التقدير	الترتيب	التقدير	الترتيب
الأخبار المحلية	٢,٥٠	٢	٢, ٢	٤	٢,٤٤	٢
السياسة الخارجية	٢,٣٥	٥	٢, ٦	٢	٢,٣١	٣
الشؤون الاقتصادية	١,٦٧	١٢	١,٧٥	١٢	١,٥٠	١٢
الموضوعات الدينية	٢,٤٤	٤	٢,٠٠	٦	٢,١٠	٧
التعليم والجامعات	٢,٠٠	١٠	٢,٠٠	٦	١,٦٧	١١
الصحة والطب	٢,٥٠	٢	٢,٠٠	٦	٢,٠٠	٩
العلوم والتكنولوجيا	٢,٣٣	٦	٢,١٧	٥	٢,٢٩	٤
الموضوعات الأدبية	٢,٢٢	٧	٢,٠٠	٦	٢,٢٢	٥
الموضوعات الفنية	١,٧٧	١١	٣,٠٠	١	٢,١٧	٦
الرياضة والشباب	٢,٥٣	١	٢,٢٢	٣	٢,٤٥	١
الحوادث والكوارث	٢,١١	٨	١,٨٨	١١	٢,٠٠	٩
التسلية والترفيه	٢,٠٧	٩	١,٩٠	١٠	٢,١١	٧

وبينما نجد قدراً من الاتفاق النسبي في الاهتمام ببعض الموضوعات عند الفئات الثلاث ، مثل موضوعات الرياضة والشباب ، والأخبار المحلية ، والسياسة الخارجية ، نجد أن هناك تبايناً كبيراً في غيرها مثل الموضوعات الفنية ، التي تعبر عن اهتمام القراء غير المنتظمين بها ، ويشير هذا إلى أن القراءة ترتبط بالزوايا الدورية لنشر هذه الموضوعات ، أو الملاحق الخاصة ، أو الأعداد الأسبوعية على سبيل المثال .

وقراءة الجدول رقم (٥) تقدم مرحلياً ، العلاقة بين كثافة الاهتمام بالموضوعات المنشورة ، ومستوى قراءة الصحيفة ، التي عمل بها فيليب ماير في نموذجه ، وإن كان قد اعتمد في بناء العلاقة على مستويين فقط للقراءة وهي قراءة/عدم قراءة الصحيفة .

ويشير متوسط الاهتمام لفئات القراء الثلاث إلى درجة كبيرة من ثبات النتائج من خلال المقارنة بين هذا المتوسط وبين تقديرات الاهتمام والترتيب لكل القراء بصفة عامة الواردة في الجدول رقم (٣) .

رابعا : تقديرات دوافع قراءة الموضوعات الصحفية
بين قراء/غير قراء الجريدة

ويشير الجدول رقم (٦) إلى مستويات دوافع قراءة الموضوعات ، التي تم تحديدها من خلال قياس عدد الدوافع بالنسبة لكل فئة من فئات الموضوعات ، في علاقة هذا العدد بأوزان قيمة أو أهمية الدوافع بالنسبة للقارىء .

وبذلك تشير القيم ٢ فأعلى إلى قوة الدوافع إلى قراءة الموضوعات وهذا ينتج من تعدد الدوافع من جانب ، وارتفاع أوزان هذه الدوافع من جانب آخر ، كما سبق أن أوضحناها في البند خامسا من الخطوات المنهجية للوصول إلى القيم الكلية للموضوعات .

جدول رقم (٦)
تقدير دوافع قراءة الموضوعات الصحفية
لقراء/وغير قراء (جريدة عكاظ)

الموضوعات الصحفية	القراء المنتظمون		القراء غير المنتظمين		غير القــراء	
	التقدير	الترتيب	التقدير	الترتيب	التقدير	الترتيب
الأخبار المحلية	٢,٢٦	٤	١,٩٥	٩	٢,٢٧	٢
السياسة الخارجية	٢,٣٠	٣	١,٨٤	١٢	٢,١٧	٣
الشؤون الاقتصادية	١,٦٧	١٢	٢,١٧	٤	١,٣٨	١١
الموضوعات الدينية	٢,٣٦	٢	٢,٠٥	٧	١,٩٥	٦
التعليم والجامعات	١,٩١	٧	٢,٥٧	٢	١,١٧	١٢
الصحة والطب	١,٨٩	٨	٢,٢٠	٣	١,٦٧	١٠
العلوم والتكنولوجيا	١,٩٥	٦	٢,١٧	٤	٢,١٢	٥
الموضوعات الأدبية	١,٨٤	١٠	٢,٠٠	٨	١,٩٥	٦
الموضوعات الفنية	١,٧٥	١١	٢,٦٧	١	١,٨٤	٨
الرياضة والشباب	٢,٤٥	١	١,٨٩	١٠	٢,٣٩	١
الحوادث والكوارث	٢,٠٥	٥	٢,٠٦	٦	١,٨٠	٩
التسلية والترفيه	١,٨٨	١٠	١,٨٩	١٠	٢,١٦	٤

ومن خلال قراءة الجدول رقم (٥) ، (٦) يمكن الوصول إلى أهمية التفرقة بين مستوى الاهتمام ، ومستوى دوافع قراءة الموضوعات ، ذلك أن القارىء قد يهتم بموضوعات معينة في إطار

اهتمام عام بمجموعة من الموضوعات أو الزوايا ذوات الاتجاه المشترك على سبيل المثال ، ولكن في حالة التساؤل حول دوافع هذا الاهتمام التي تعكس أسباباً لدى القارىء وحاجات أساسية للقراءة ، فإن التفرقة تظهر بين مستويات الاهتمام بهذه الموضوعات في علاقتها بمستوى الدوافع والحاجات .

وتتفق موضوعات الشؤون الاقتصادية في مستويات الاهتمام بها ودوافع قراءتها لدى كل من القراء المنتظمين وغير القراء ، مما يشير إلى عدم أهميتها كلياً ، بينما ترتفع أهمية الموضوعات الفنية ومستوى دوافع قراءتها لدى القراء غير المنتظمين ، مما يدل على قوة تمسكهم بهذه الموضوعات ، على سبيل المثال .

خامسا : تقديرات الاختيار

وتقدم تقديرات الاختيار النموذج الشكلي لجدول تقديرات الاهتمام والدوافع في علاقتها بمستوى قراءة الجريدة ، والتي يمكن من خلالها قراءة أهمية الموضوعات لدى القراء ، واتخاذها أساساً للتقويم .

وجدول تقديرات الاختيار (جدول رقم ٧) يوضح العلاقة بين تقديرات الاهتمام والدوافع الناتجة عن حساب متوسط قيمة الاهتمام وقيمة الدوافع من جدول رقم (٥) ، (٦) لفئات القراء الثلاث .

والجدول الأخير هو الذي يقدم الاحتمالات الثمانية المذكورة في بناء النموذج ، والتي يعبر كل منها عن قيمة معينة لدى القراء ، يتخذها القائمون على التحرير أساسا في أحكامهم أو قراراتهم بالدعم أو المراقبة والاستمرار ، أو الحذف والإلغاء ، للموضوعات الصحفية أو المفردات ، في إطار تخطيط أو إعادة تخطيط السياسة التحريرية .

جدول رقم (٧)
جـــدول الاختيـــار

الموضوعات الصحفية	تقديرات الاهتمام والدوافع للقراء المنتظمين	تقديرات الاهتمام والدوافع للقراء غير المنتظمين	تقديرات الاهتمام والدوافع لغير قراء الجريدة
الأخبار المحلية	٢,٣٨	٢,٠٨	٢,٣٦
السياسة الخارجية	٢,٣٣	٢,٢٢	٢,٢٤
الشؤون الاقتصادية	١,٦٧−	١,٩٦−	١,٤٤−

الموضوعات الدينية	٢,٤٠	٢,٠٣	٢,٠٦
التعليم والجامعات	**-١,٩٦**	٢,٢٩	**-١,٤٢**
الصحة والطب	**٢,٢٠**	٢,١٠	**-١,٨٤**
العلوم والتكنولوجيا	٢,١٤	٢,١٧	٢,٢١
الموضوعات الأدبية	٢,٠٣	٢,٠٠	٢,٠٩
الموضوعات الفنية	**-١,٧٦**	٢,٨٤	٢,٠٠
الرياضة والشباب	٢,٤٩	٢,٠٦	٢,٤٢
الحوادث والكوارث	٢,٠٨	**-١,٩٧**	**-١,٩٠**
التسلية والترفيه	**-١,٩٨**	**-١,٩٠**	٢,١٤

ويقدم الجدول السابق قراءة لمعظم الاحتمالات التي طرحتها الدراسة في نهاية المبحث السابق ، والتي تعتبر مؤشراً صحيحاً لتقويم الموضوعات الصحفية وأهميتها بالنسبة لفئات القراء بصفة عامة ، سواء قراء الصحيفة أو غير قرائها .

وكما سبق أن أشرنا ، تعتبر هذه النتائج مرجعاً في اتخاذ القرارات الخاصة بتقويم الموضوعات في الصحيفة بواسطة صانعي القرار فيها .

ونتائج التطبيق التي يعرضها جدول الاختيار تشير إلى :

١ - الأخبار المحلية ، وموضوعات السياسة الخارجية ، والموضوعات الدينية وموضوعات العلوم والتكنولوجيا ، والموضوعات الأدبية ، وموضوعات الرياضة والشباب ، يتفق القراء بكل فئاتهم على الاهتمام بها وتعتبر هذه الموضوعات من موضوعات الاحتمال الأول لنتائج تطبيق النموذج التي تدعو الصحيفة إلى الاهتمام بهذه الموضوعات إرضاءً لحاجات قرائها المنتظمين وغير المنتظمين ، بجانب الاهتمام بالسياسة الترويجية والإعلانية لهذه الموضوعات لجذب قراء جدد - وهم من يهتمون بهذه الموضوعات من غير قراء الجريدة - إلى دائرة قراء الجريدة .

٢ - وعلى الجانب الآخر تعتبر موضوعات الشؤون الاقتصادية ، من الموضوعات التي يتفق كل القراء على عدم الاهتمام بها - حيث تقل تقديرات الاهتمام والدوافع عن (٢) - وبالتالي تنتمي هذه الموضوعات إلى موضوعات الاحتمال الثامن ، الذي يمثل القيمة السالبة الكلية ، وبالتالي فإن قرار

الحذف والإلغاء يمكن أن ينفذ دون خسائر في التوزيع ، لأن القراء الحاليين – منتظمين وغير منتظمين – سوف يستمرون في قراءة الجريدة بدون هذه الموضوعات التي لاتمثل اهتماما لديهم .

٣ – وتعامل موضوعات التعليم والجامعات بنفس القرار السابق تقريبا – حيث تعتبر من موضوعات الاحتمال السابع – لأنها لاتنال تقدير واهتمام القراء المنتظمين وغير القراء ، وأنها إذا كانت تنال اهتمام القراء غير المنتظمين ، فإن القراءة غير المنتظمة لايمكن الجزم بأنها تقترن بهذه الموضوعات ، نظراً لوجود موضوعات تعادلها في التقدير أو تزيد عليها – مثل الموضوعات الفنية – قد تكون سبباً في القراءة غير المنتظمة .

٤ – أما موضوعات الصحة والطب ، والتي يهتم بها قراء الجريدة المنتظمون وغير المنتظمين ، فإنها تنتمي إلى موضوعات الاحتمال الثاني ، التي يتخذ المحرر ، أو الصحيفة قراراً بدعمها واستمرارها للاحتفاظ بالقراء المنتظمين ، ومحاولة نقل القراء غير المنتظمين إلى دائرة القراء المنتظمين .

٥ – وتحتل موضوعات الحوادث والكوارث تقديراً عالياً لدى القراء المنتظمين فقط – موضوعات الاحتمال الثالث – مع عدم تقدير باقي فئات القراء بها . ولذلك ، يكون القرار بدعم استمرار نشر هذه الموضوعات ، للاحتفاظ بالقراء المنتظمين فقط ، لأن أي مجهود يبذل لجذب قراء جدد لن يكون له جدوى ، لعدم اهتمام الفئات الأخرى بها .

٦ – وتعتبر الموضوعات الفنية وموضوعات التسلية والترفيه ، من موضوعات الاحتمال الخامس والسادس ، إذ لاتنال تقدير القراء المنتظمين فقط ، أو القراء المنتظمين وغير المنتظمين ، بل تنال تقدير فئات غير القراء بصفة خاصة . مما يطرح احتمال جذب هؤلاء القراء ، فيما لو أن الجريدة قامت بالتخطيط لنشر أو التوسع في نشر هذه الموضوعات ، لاجتذاب قراء جدد يمثلون قوة تسويقية مضافة ، مع ثبات قراء الجريدة المنتظمين أو غير المنتظمين .

ثبات الإجراءات والنتائج

للتأكد من ثبات الإجراءات والنتائج ، تم إجراء نفس الاختبار بنفس الخطوات السابقة على عدد خمسين (٥٠) استمارة استقصاء يدوي صحيحة ، احتجزت من البداية لهذا الغرض ، وهو إجراء اختبار الثبات بأسلوب إعادة الاختبار test-retest .

وانتهت الدراسة إلى ثبات النتائج بنسبة ٩٤٪ تقريباً ، أي إن هناك ثباتاً كاملاً للإجراءات والنتائج ، باستثناء الفروق الناتجة من حسابات كسور الأرقام ، وإغفال بعض الاستجابات التي لم تتميز بالصدق .

خلاصة النتائج

لم يستهدف الاختبار - الدراسة الميدانية - الحصول على حقائق يمكن تلخيصها في هذه المرحلة ، تمهيداً للتفسير أو تحقيق أهداف البحث العلمي مثل التعميم أو التنبؤ أو الضبط .

ولكن هدف الاختبار كما سبق أن قدمنا في بداية الدراسة الميدانية ، هو الكشف عن إمكانية تطبيق النموذج ، والكشف عن تأثير العلاقة البنائية للمتغيرات أو أوزانها في تقرير القيم النهائية لتقديرات القراء التي يتخذ على أساسها قرارات التقويم من جانب الصحيفة أو صانعي القرار .

وقد توصل الاختبار في نهايته إلى تأكيد العلاقة بين عناصر النموذج الثلاثة - التي اتخذت كمتغيرات خضعت للبحث المنهجي - في بناء هذا النموذج ، والخروج بالاحتمالات الثمانية عن هذه العلاقة البنائية ، واستخدامها في اتخاذ القرارات الخاصة بالتقويم كما هو واضح من قراءة جدول الاختبار - رقم (٧) - الذي يعرض للقيم النهائية لتقديرات الاهتمام والدوافع في علاقتها بمستويات قراءة الصحيفة ، التي تقوم بعملية التقويم - والتي كانت في هذا الاختبار جريدة عكاظ - لأغراض تخطيط أو إعادة تخطيط السياسة التحريرية .

خاتمـــة

تثير المراحل المنهجية ، والعمليات الإحصائية والرياضية المستخدمة في الاختبار التطبيقي ، تساؤلات حول الصعوبات المرتبطة بتطبيق النموذج والجهد المبذول للوصول إلى القيم النهائية ، التي تتخذ أساساً للتقويم واتخاذ القرار .

ولكن هذا التساؤل لايجد مكاناً ، إذا ما علمنا أن تطبيق النموذج في المجالات الأكاديمية أو المهنية ، لايحتاج إلا إلى القاعدة المعرفية التي تتكون من الحقائق المستخلصة من بحوث قراءة الصحف ، التي تهتم في جانب كبير منها باتجاهات الاهتمام والتفضيل للصحف ، ومحتواها ، والتعرف على دوافع وأسباب هذا الاهتمام .

وبالتالي فإنه متى توسعت مجتمعاتنا في بحوث قراءة الصحف سواء للأغراض التسويقية والتجارية ، أو الأغراض العلمية والأكاديمية ، فإنه يكون لدينا قاعدة من الحقائق التي يستفاد منها في تطبيق مثل هذه النماذج .

وأياً ماكانت الصعوبات المرتبطة بالتطبيق والوصول إلى القيم الحقيقية للتفضيل والاهتمام الصادق للقراء ، فإن ذلك لايسلب النماذج بصفة عامة قيمتها العلمية ، وهذا النموذج تتبلور أهميته العلمية والمهنية في الآتي :

□ بأنه يوجه الاهتمام إلى دوافع الفرد وأهميتها في قراءة الصحيفة ، وموضوعاتها ، والتي تعكس بصدق مدى تمسك الفرد بهذه الصحيفة ، أو تتبع موضوعات فيها ، أو في الصحف الأخرى .

□ كذلك يعكس هذا النموذج ، أهمية دوافع الاهتمام بالصحيفة وموضوعاتها ، أو مفرداتها ، في قيم يسهل قراءتها ، واتخاذها أساساً للمقارنة والتقويم .

□ إن هذا النموذج يبدأ من حيث انتهت النماذج السابقة ، فيضع في اعتباره المتغيرات والعناصر والعلاقات البنائية بينها ، والتي تم اختبارها في دراسات سابقة ، وما أضافه من متغيرات ، أو الاهتمام بكثافة المتغيرات ، وإعادة صياغة العلاقات البنائية بينها ، يلخص ما انتهت إليه التعميمات النظرية ، والفلسفية ، في بحوث الاهتمام والتفضيل ، والاستخدام والإشباع ، لوسائل الإعلام ومحتواها ومفرداتها .

ويؤكد هذا قيمة النموذج في الدراسات العلمية ، وبصفة خاصة في تنظيم المعلومات ، وإعادة بناء العلاقات بين العناصر والمتغيرات ، لتسهيل عملية البحث العلمي وتحقيق أهدافه ، فيما يتعلق بتفسير عملية قراءة الصحف ، وتناول محتواها ومفرداتها ، في إطار العملية الكلية للسلوك الاتصالي مع هذه الوسيلة الإعلامية .

□ وبالإضافة إلى ماتقدم ، فإن تطبيق النموذج ، يساعد منهجياً في عملية تخطيط السياسة التحريرية في الصحف ، لأنه يقدم نتائج دقيقة وصادقة ، تساعد في الوصف ، والتوقع ، والتحكم في ظاهرة القراءة ، وتسويق الصحف ، والسيطرة عليها من خلال عمليات المتابعة والتقويم ، التي عادة ماتعتمد على مثل هذه النماذج .

ومع اعترافنا بأن نجاح النماذج ، بصفة عامة ، يقاس بمدى ماتحققه من وظائف علمية ، تتمثل في تنظيم المعلومات ، وتشجيع القيام بالبحوث العلمية ، والمساعدة في التوقع والسيطرة على الظواهر والتحكم فيها ، مع اعترافنا بذلك ، فإنه يجب أن نعترف أيضا ، بأن البحوث الخاصة بصياغة النماذج وتطويرها وتطبيقها ، تظل مرهونة بوفرة القاعدة المعرفية الواسعة والحقائق العلمية ، التي يمكن من خلالها البحث في بناء العلاقات بين العناصر والمتغيرات التي يفترض وجودها في الظواهر العلمية محل الدراسة .

من هنا ، تظهر الأهمية البالغة لتطوير بحوث قراءة الصحف ، والتوسع فيها ، في إطار السلوك الاتصالي للأفراد مع وسائل الإعلام ، بوصفه عملية إنسانية تخضع للضوابط الاجتماعية والنفسية ، التي تخضع لها كافة العمليات الإنسانية الأخرى .

التعليـــقات

* الأوزان الثلاثة هي الأوزان الشائع استخدامها في بحوث قراءة الصحف للتعرف على اتجاهات القراء في الصحف أو محتواها ، وإن كان هذا لايمنع من استخدام المقاييس المتدرجة ذات الأوزان الأكثر عددا مثل خمسة أو سبعة أوزان ، بشرط أن تكون صالحة في النهاية لتقسيم متوسط تقديرات الاهتمام أو الدوافع إلى مستويين فقط مثل : عال/منخفض ، كما سيأتي تفصيله في المبحث الثاني .

(١) **Eugene F. Shaw**, and **Daniel, Riffe** Newspaper Reading in two Towns, *Journalism Quarterly*, **Vol. 56**, 1979-3, 477-87.

(٢) **David H, Weaver**. and **John B., Mauro**, Newspaper Readership Patterns, *Journalism Quarterly*, **Vol.55** :1978-1, 87-90.

(٣) راجع بالتفصيل :

Wanda B, Metchel. and **James D, Kirkham**., *Televising Your Message*., (New York) National Text Book Comp. 1982), 4.

Arther C. Nilson and **J.R. Berland** The odore, Nielson Defends His Rating, in: Co le, Barry, *Television Today: A Close-Up view., Reading from T.V. Guide*, (Oxford: Oxford University Press, 1981), 192.

(٤) **Judee K. Burgoon**, and **Michael, Burgoon** Dimension of Content Readership In 10 Newspaper Markets, *journalism Quarterly*, **Vol. 60**: 1983-1, 79.

(٥) **منير حجاب** : جمهور المقال الافتتاحي ، دراسة ميدانية ، في : المقال الافتتاحي (القاهرة : مؤســسة سعيد للطباعة ، ١٩٨٧) ، ١٦٠ - ١٦٩ .

(٦) **يحيى أبو بكر ، عبد المعز عبد الرحمن ، إبراهيم السلمي** : الصحافة المحلية في مصر ، دراسة استطلاعية في القارئية والمقروئية ، دراسة غير منشورة (القاهرة : الجمعية المصرية للاتصال من أجل التنمية ، ١٩٨٧) ، ٥٤ - ٦٣ .

(٧) **Philip, Meyer.**, Models for Editorial Decision Making: the Benefits Semi-Formality, *Journalism Quarterly*, **Vol.55**: 1978-1,. 77-82

(٨) **Robin E. Cobby**., and **Maxwell E, McCombs**., Using a decision Model to Evaluate Newspaper Features Systematically;, *Journalism Quarterly*, **Vol. 56**: 1979-3, 469-476.

* باستثناء بعض الدراسات الخاصة بقراءة الصحف ، التي استهدفت أهدافا تسويقية وترويجية مثل :

- **المركز العربي للبحوث والإدارة (آراك)** : الصحف والكتب كما يراها البائعون والمشترون (القاهرة : آراك ، ١٩٦٦) .
- **المركز العربي للبحوث والإدارة (آراك)** : خصائص مشترى الجرائد والمجلات في جمهورية مصر العربية (القاهرة : آراك ، ١٩٧٦) .

– **المركز العربي للبحوث والإدارة (آراك)** : اتجاهات القراء نحو مجلة أكتوبر (القاهرة : آراك ، ١٩٧٨) (غير منشور) .

ومثلهما الدراسة التي أجرتها مؤسسة الأهرام للتعرف على اتجاهات قراءة الصحف ، في عام ١٩٨٤ ، وكذلك الدراسة التي تجريها حاليا الشركة السعودية للأبحاث والتسويق للتعرف على اهتمام القراء بالصحف التي تصدرها الشركة وموضوعاتها وكتابها .

وكذلك الدراسة الخاصة بالصحف المحلية في مصر : دراسة استطلاعية في القارئية والمقروئية السابق الإشارة إليها .

باستثناء هذه الدراسات ، وأخرى محدودة تطرح في بعض تساؤلاتها أسئلة خاصة بالاهتمام بالصحف وموضوعاتها ومفرداتها ، فإن الباحث يلحظ غيابا للدراسات الخاصة بقراءة الصحف في إطار شامل ، راجع بالتفصيل الإحصاءات والتصنيفات الخاصة ببحوث الصحافة في :

أميرة محمد المرسي: الجوانب الاجرائية والمنهجية لبحوث الصحافة في مصر : دراسة تحليلية لخطط رسائل الماجستير والدكتوراه المسجلة بكلية الإعلام – جامعة القاهرة ، الحلقة الدراسية الأولى لمشكلات المنهج في بحوث الصحافة ، (القاهرة : كلية الاعلام ، ١٩ – ٢١ أبريل ، ١٩٨٦) ، ٩ .

عاطف عدلي العبد: دليل بحوث الاتصال في الوطن العربي ، منذ ظهور الطباعة حتى عام ١٩٨٣ (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨٦) ١٦٧ – ٢٢٨ .

ليلى عبد المجيد : بحوث الصحافة في مصر ١٩٧١ – ١٩٨٥ ، دراسة تحليلية تقويمية ، الحلقة الدراسية الأولى لمشكلات المنهج في بحوث الصحافة ، مرجع سابق ٢١ .

(٩) **Shearon Lowery.**, and **Melvin L, Defleur.**, *Milestone in Mass Communication Research.*, (New York: Longman, 1983)., 374

(١٠) راجع بالتفصيل :

– **جيهان رشتي** : الأسس العلمية لنظريات الإعلام ، ط ٢ (القاهرة : دارة الفكر العربي ، ١٩٧٨) ، ٧٣ – ٧٥ .

John Wait, Bower., and **John A, Courtright.**, *Communication Research Method.*, (U.S.A: Scott, Foresman and Company, 1984), 199-201.

(١١) راجع بالتفصيل :

– **عبد الرحمن بدوي** : مناهج البحث العلمي (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧) ص ٨٢ – ٨٨ .

Guido H, Stemple., and **Bruce M, Westly**, (eds.) *Research Methods in Mass Communication.*, (New Jersey: Prentice-Hall Inc. 1981), 18.

Reymond K. Tucker,. ., **Richard. L, Weaver.**, and **Cynthia Berryman Fink.**, *Research in Speech Communication*, (New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1981), 51.

(١٢) راجع بالتفصيل :

Melvin L, Defluer, and **Everette E, Dennis.**, *Understanding Mass Communication.*, (Boston: Mifflin Company, 1981), 402-403.

Joh C, Merrill, and Ralph L, Lowenstein., Media, Message and Men: new Perspective in Communication, 2nd ed. (New York: Longman, 1979), 117-118.

(١٣) Philip, Meyer., *op. cit.*, 80.

(١٤) Steven H, Chaffe., and Sun Yeul, Choe., "Newspaper Reading in Longitudinal Perspective: Beyond Structural Constraints" *Journalism Quarterly Vol. 58;* 1981-2, 202-203.

(١٥) Wayn N. Thompson., *Responsible* and *Effective Communication;*, (Boston: Houghton Mifflin, 1978) 123-125.

(١٦) **محمد عبد الحميد** : دراسة الجمهور في بحوث الإعلام (مكة المكرمة : المكتبة الفيصلية ، ١٩٨٧) ، ١٨٨ .

* الموضوعات الصحفية المذكورة في استمارة الاستقصاء وكذلك دوافع القراءة ، ليست على سبيل الحصر ، لأنه كما سبق أن ذكرنا ليس الهدف وصف الحقائق المرتبطة بتفضيل الموضوعات أو دوافع قراءتها ولكن الهدف الأساسي هو اختبار تطبيق النموذج من خلال النتائج التي يوفرها الاستقصاء .

المراجـــع

أولا : المراجع العربية

- **أبو بكر ، يحيى ، عبد الرحمن ، عبد المعز ، والسلمي ، إبراهيم** الصحافة المحلية في مصر ، دراسة استطلاعية في القارئية والمقروئية ، دراسة غير منشورة ، القاهرة ، الجمعية المصرية للاتصال من أجل التنمية ، ١٩٨٧ .
- **بدوي ، عبد الرحمن** ، مناهج البحث العلمي ، الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧ .
- **حجاب ، منير** ، جمهور المقال الافتتاحي ، دارسة ميدانية في : المقال الافتتاحي ، طنطا ، مؤسسة سعيد للطباعة – ١٩٨٧ .
- **رشتي ، جيهان** : الأسس العلمية لنظريات الإعلام ، ط ٢ ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٨ .
- **عبد الحميد ، محمد** ، دراسة الجمهور في بحوث الإعلام ، مكة المكرمة ، المكتبة الفيصلية ، ١٩٨٧ .

ثانيا : المراجع الأجنبية

Blumlur, Jay G. and **Katz, Elihu**, (eds) *The Uses of Mass Communication: Current Perspectives on Grantification Research*, London: Sage Publication Inc., 1974.

Bower, John Wait and **Courtright, John A.**, *Communication Research Method*, U.S.A.: Scott, Foresman and Company, 1984.

Burgoon, Judee K. and **Burgoon, Michael**, "Predictors of Newspaper Readership", *Journalism Quarterly*, **57:** (3),1980, 589-596.

Burgoon, Judee A., Burgoon, Michael and **Wilkinson, Miriam**, "Dimension of Content Readership in 10 Newspaper Markets", *Journalism Quarterly*, **60:** (1), 1983, 74-80.

Chaffee, Steven H. and **Yuel Choe, Sun**, "Newspaper Reading in Longitudinal "*Journalism Quarterly*" **58:** (2), 1981, 201-211.

Cobby, Robin E. and **McCombs, Maxwell, E.**, "Using a Decision Model to Evaluate Newspaper Features Systematically", *Journalism Quarterly*, **56:** (3), 1979, 469-476.

Defleur, Malvin L. and **Everette, Dennis E.**, *Understanding Mass Communication*, Boston: Mifflin Company, 1981.

Labow, Patricia K. and **Roppeport, Michael A.**, *Advanced Questionnaire Designe*, Cambridge: Abt Books, 1980.

Lowery, Shearon and **DeFleur, Milvin L.**, *Milestone in Mass Communication Research*, New York: Longman, 1983.

Maslow, Abraham M., *Motivation and Personality*, New York: Harber and Row, 1979.

Merill, John C. and **Lowenstein, Ralph L.**, Media-Message and Men: *New Perspective in Communication*, 2nd edition, New York: Longman, 1979.

Metchel, Wand B. and **Kirkham, James D.**, *Televising Your Message*, New York: National Text Book Company, 1982.

Meyer, Philip, "Models for Editorial Decision Making: The Benefits of Semi-Formality", *Journalism Quarterly*, **55:** (1), 1978, 77-82.

Shaw, Eugene F. and **Riffe, Daniel**, "Newspaper Reading in Two Towns", *Journalism Quarterly*, **56:** (3), 1979, 477-487.

Stempel III, Guide H. and **Westley, Bruce H.** (eds), *Research Methods in Mass Communication*, U.S.A: Prentice-Hall, Inc., 1981.

Thompson, Wayne N., *Responsible and Effective Communication*, Boston: Houghton Mifflin, 1982.

Tucker, Reymond K., **Weaver II, Richard L.** and **Berryman Fink Cyntia**, *Research in Speech Communication*, New Jersey: Prentice-Hall, 1981.

Weaver, David H. and **Mourd, John B.**, "Newspaper Readership Patterns", *Journalism Quarterly*, **55:** (1), 1978, 84-91.

A Model of Readership Motives and Interest for Assessing Newspapers' Subjects

Mohamed Abdel Hamid Ahmed
Assistant Professor, Department of Mass Communication,
Faculty of Arts and Humanities,
King Abdulaziz University, Jeddah.

Abstract. This paper suggests a model for assessing newspapers' subjects, which takes into consideration readers size, level of interest and preference, and levels of individualistic motives and the relations between them using rates and measures expressing these levels. This paper includes three sections as follows:

Section I deals with defining the subject of study and reviews the pertinent literature.

Section II presents the generalizations which the model is based on, and presents also the relationship of the different elements of model, then sets the suggested model.

Section III presents an applied study to test the model and proves the validity of the relationship between its elements and the use of measures which express the levels of journalistic subjects in relation to each other.

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م٣ ، ص ص ٧١ - ٩٧ (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

هل يشير نقش أبرهة الحبشي عند بئر مريغان إلى حملة الفيل ؟

عبد المنعم عبد الحليم سيد

أستاذ الآثار والتاريخ القديم ، قسم التاريخ ، كلية الآداب - جامعة الملك عبد العزيز - جدة
المملكة العربية السعودية

منذ أن كشفت بعثة ركمانز هذا النقش في أوائل الخمسينيات ، تعددت الآراء في شأنه ، وكان أخطرها رأي بعض المستشرقين أن النقش يسجل حملة الفيل التي قادها أبرهة لهدم البيت الحرام ، لأنه يشكك بطريقة غير مباشرة في صحة رواية القرآن الكريم عن مصير أصحاب الفيل . ذلك أن أبرهة يذكر في النقش مامعناه أنه عاد بجيشه سليما منتصرا ، مما يخالف ماورد في الآية الكريمة في سورة الفيل ، «**فجعلهم كعصف مأكول**» . وكان لعدم وضوح حروف النقش أو سقوط بعض عباراته الهامة سهوا في النسخة التي نشرها ركمانز للنقش ، دور كبير في إتاحة الفرصة لهذه الآراء المغرضة .

هذا ، قام كاتب هذا البحث بزيارة لمنطقة مريغان لمراجعة نسخة ركمانز ولتصوير الأجزاء غير الواضحة في النقش . وبفضل من الله أمكن العثور على نقش آخر صغير إلى جوار النقش المذكور لم تنتبه إليه بعثة ركمانز سجله محارب يدعى «منسي بن ذراخ» حارب تحت قيادة أبرهة .

وقد تبين لكاتب هذا البحث من دراسته للنقشين ، أن العبارات الناقصة أو غير الواضحة في النقش الكبير هي لأسماء شهور وقبائل ومواقع ترتبط ببعضها من حيث الزمان والمكان ، وأن النقش يروي أخبار صراع قبلي استغله أبرهة الحبشي في ضرب أعدائه من قبائل نجد ، وأن أسماء هذه القبائل والأماكن لاصلة بينها وبين تلك التي وردت في الروايات العربية عن حملة الفيل . وأن النقش يسجل أخبار حملة أخرى سبقت حملة الفيل التي أشار إليها القرآن الكريم بفترة تتراوح بين ١٨ ، ٢٣ سنة .

كذلك فند كاتب البحث آراء المستشرقين التي حاولت أن تجد سندا لرأيهم بأن النقش يسجل حملة الفيل – في بعض الروايات العربية الضعيفة القائلة بأن الرسول ﷺ ولد بعد عام الفيل بثلاثة وعشرين عاما ، خلافا للرأي الشائع في الكتابات العربية وخاصة المبكرة منها بأن الرسول ﷺ ولد في نفس عام الفيل .

تقع منطقة بئر مريغان شمال غرب نجران بحوالي ٢٣٠ كيلومترا ، وأقرب مدينة إليها هي «تثليث» الواقعة إلى غربها مباشرة بحوالي عشرين كيلومترا .

ويبدو أن منطقة بئر مريغان (أو آبار مريغان لوجود مالايقل عن خمسة آبار بها) ، كانت محطة رئيسة للقوافل في العصور القديمة ، ربما بسبب وفرة المياه الباطنية بها ، ودليل ذلك كثرة النقوش الصخرية القديمة بها وإن كان أغلبها نقوشا ثمودية .

ومن بين هذه النقوش الهامة ، بل وأهمها جميعا نقش لأبرهة الحبشي (أو أبرهة الأشرم كما هو معروف في كتابات الاخباريين) بالخط الحميري المتأخر محفورا حفرا خشنا على الصخر على ارتفاع سبعة أمتار فوق سطح الأرض (شكل ١) ، وكان أول من تنبه إلى وجوده ، علماء البعثة المسماة بعثة «ركانز – فلبي – لبنز» Ryckmans-Philby-Lippens أثناء طوافها في أرجاء المملكة العربية السعودية خلال عام ١٩٥١م لجمع نقوشها . وأول من نشر هذا النقش مع ترجمته (إلى الفرنسية) هو عالم اللغات السامية «جونزاج ركانز» ، وذلك في مجلة الدراسات السامية المسماة "Le Muséon" وقد أعطاه الرمز Ry 506 الذي صار يعرف به في كتب الدراسات السامية(١) ، ثم علق عليه ابن أخيه «جاك ركانز» في نفس العدد من هذه المجلة .(٢)

ومنذ نشر النقش ، أثار اهتماماً كبيراً بين المستشرقين والباحثين في الدراسات السامية ، ربما بسبب شهرة أبرهة الحبشي في التاريخ العربي القديم ، فتوالت دراساتهم للنقش ومن أهمها دراسات «كاسكل»(٣) وبيستون(٤) وسدني سميث(٥) وألتهيم وشتيل(٦) وكستر(٧) وأخيرا كونراد(٨) .

وقد اختلفت ترجمات هؤلاء الباحثين وتفسيراتهم لعبارات النقش بسبب عدم وضوح بعض سطوره في النسخة التي أخذتها بعثة ركانز – فلبي – لبنز للنقش والتي نشرها ج . ركانز كما سبق القول والتي ظلت النسخة الوحيدة للنقش (شكل ٢) ، فبينما يرى بعضهم أن النقش يسجل حملة الفيل التي قادها أبرهة الحبشي ضد مكة المكرمة قبيل ظهور الإسلام(٩) والتي أشار إليها القرآن الكريم في سورة الفيل ، يرى البعض الآخر أنه لاتوجد صلة بين النقش وبين حملة الفيل ، وأن النقش يسجل حملة تأديبية قادها أبرهة ضد قبائل الشمال(١٠) ، بينما يرى فريق ثالث أنها حملة تمهيدية قام بها أبرهة تمهيد الطريق لحملة الفيل فيما بعد(١١) .

ويهمنا من هذه الآراء ، الرأي القائل بأن نقش مريغان يسجل حملة الفيل التي قادها أبرهة ضد مكة مستهدفا هدم البيت الحرام ، نظراً لتعارضه مع ماورد في سورة الفيل ، وخاصة أن هذا الرأي بدأ يجد رواجا في مؤلفات المستشرقين في السنوات الأخيرة(١٢) .

إن شيوع هذا الرأي ، يعني بطريقة ضمنية التشكيك فيما تُنبئنا به سورة الفيل من هلاك أصحاب الفيل ، أي هلاك أبرهة وجيشه ، لأن نقش مريغان يحوى نصا مؤداه ، أن أبرهة عاد منتصراً ، أي بعبارة أخرى عاد سليما معافى (هو وجيشه بالطبع) فلم يحل به أو بجيشه الهلاك كما ورد في سورة الفيل «فجعلهم كعصف مأكول» .

ومع الاعتراف بأن بعض المستشرقين لايستهدفون من عرض أمثال هذه الآراء سوى إظهار الاجتهادات في البحث عن الحقائق التاريخية ، إلا أن بعضهم الآخر - ربما هم قلة منهم - يتخذون من هذه الاجتهادات ستاراً للطعن في الإسلام وفي كتابه المنزَّل .

وسواء كان هدف المستشرقين خالصا أم مغرضا ، فلاشك أن واجبنا نحن أبناء الإسلام التصدى لهذه الآراء بنفس الأسلوب ، وهو أسلوب الاجتهاد العلمي بتقديم الأدلة التاريخية والأثرية التي تدحض حججهم ، أي التي تثبت أن نقش مريغان ليس له أي علاقة بحملة الفيل ، والوصول إلى هذا الهدف يقتضي منا السير في اتجاهين :

الأول : مراجعة نسخة ركمانز على النقش نفسه في محاولة لتوضيح الحروف والكلمات غير الظاهرة في هذه النسخة والتي سقطت سهوا منها ، لقراءة العبارات الناقصة وترجمة النقش من جديد ، والغرض من ذلك التأكد من أسماء الأشخاص والقبائل والمواقع الواردة في النقش حتى لانترك أي فرصة لافتراض وجود أسماء أشخاص أو قبائل أو مواقع تشبه أو تكون ذات صلة بتلك التي وردت في الكتابات العربية (كتابات الاخباريين) عن حملة الفيل . ويرتبط بهذا الاتجاه أيضا تحديد أماكن القبائل والمواقع على الخريطة لتوضيح مدى قربها أو بعدها عن مكة المكرمة ، هدف حملة الفيل .

الثاني : تمحيص الروايات العربية (روايات الاخباريين) التي اعتمد عليها بعض المستشرقين لإثبات أن نقش مريغان يسجل حملة الفيل مثل رواية عن الأحداث الهامة التي اتخذها العرب في الجاهلية كمراحل لتأريخ خاص بهم مما سنفصله فيما بعد .

أما عن الاتجاه الأول فقد قام كاتب هذه السطور برحلة إلى منطقة بئر مريغان[١٣] صاحبه خلالها مجموعة من تلاميذه[١٤] ، وأمكنه بذلك الحصول على نسخ خطية (tracing) للحروف غير الواضحة في نسخة ركمانز وعلى صور فوتوغرافية لها ولسائر أجزاء النقش . وبذلك أمكنه قراءة هذه الأجزاء غير الواضحة في النقش وتصحيح ماسبق أن قرىء خطأ ، بل وإضافة ماسبق أن سقط سهوا في نسخة ركمانز من كلمات ، مثل اسم الشهر الذي يحدد تاريخ انتهاء الحملة (شكل ٢)[١٥] .

وقد كان لهذه الرحلة ثمرة طيبة أخرى هي اكتشافنا نقشا جديدا لم يكن معروفا لدى الباحثين ولم تنتبه إلى وجوده بعثة ركمانز المذكورة رغم أنه لايبعد عن نقش مريغان نفسه أكثر من مترين ، وهو على نفس مستوى ارتفاعه عن سطح الأرض (سبعة أمتار) . والنقش محفور على الصخر حفرا خشنا بخط حميري متأخر يشبه خط النقش الكبير ، وقد ورد فيه اسم الملك أبرهة أيضا (شكل ٣)

وسوف نطلق عليه «نقش مريغان الصغير» تمييزا له عن النقش الكبير الذي سنميزه بدوره بهذا الاسم .

وقد أفاد هذا النقش الجديد في تحقيق الهدف الذي نسعى إليه وهو إثبات أن نقش مريغان الكبير لايسجل حملة الفيل وليس له علاقة بها كما سنوضح بعد .

وفيما يلي قراءة وترجمة لنقش مريغان الكبير بعد التصحيحات والإضافات التى أدخلناها عليه وقد وضحنا هذه التصحيحات فوق السطور في نسخة ركانز (شكل ٢) وسنشير إليها في حواشي الصفحات :

١ – ب خ ى ل/ ر ح م ن ن/ و م س ى ح هـ/ م ل ك ن/ أ ب ر هـ/ ز ى ب م ن/ م ل ك/ س ب أ/
بقوة الرحمن ومسيحه الملك أبرهة زيبمان[١٦] ملك سبأ
و ذ ر ى د ن/ و ح ض ر م و ت ، وذو ريدان وحضرموت .

٢ – و ى م ن ت/ و ر أ ع ر ب هـ م و[١٧]/ ط و د م/ و ت هـ م ت/ س ط ر و/ ذ ن/ س ط ر ن/ ك غ ز ى و
ويمنات وقبائلهم (في) الجبال والسواحل[١٨] ، سطر هذا النقش عندما غزا .

٣ – م ع د م/ غ ز و ت ن/ ر ب ع ت ن/ ب و ر خ ن/ ذ ث ب ت ن/ ك ث ف س د و/ ك ل/ ب ن ى ع م ر م
(قبيلة) معد (في) غزوة الربيع[١٩] في شهر «ذو الثابة[٢٠]» (ابريل) عندما ثاروا كل (قبائل) بني عامر

٤ – و ذ ك ى/ م ل ك ن/ أ ب ج ب ر/ ب ع م/ ك د ت/ و ع ل/ و ب ش ر م/ ب ن ح ص ن م/ ب ع م
وعين الملك (القائد) «أبي جبر» مع (قبيلة) كندة (وقبيلة) على [٢١] (والقائد) «بشر بن حصن» مع

٥ – س ع د م/ و م ر د م/ و ح ض ر و/ ق د م ى/ ج ى ش ن/ ع ل ى/ ب ن ى ع م ر م/ ك د ت/
(قبيلة) سعد (وقبيلة) مراد[٢٢] وحضروا[٢٣] أمام الجيش – ضد بني عامر (وجهت) كندة
و ع ل/ ب و د/ ذ م ر خ/ و م ر د م/ و س ع د م/ ب و د
وعلى[٢٤] في وادي «ذو مرخ»[٢٥] ومراد وسعد في وادي

٦ – ب م ن هـ ج/ ت ر ب ن/ و ذ ب ح و/ و أ س ر و/ و غ ن م و/ ذ ع س م/ و م خ ض/ م ل ك ن/
على طريق تربن[٢٦] وذبحوا وأسروا وغنموا[٢٧] بوفرة وحارب الملك
ب ح ل ب ن/ و د ن و
في حلبن[٢٨] واقترب

٧ – ك ظ ل/ م ع د م/ و ر هـ ن و/ و ب ع د ن هـ و/ و س ع هـ م و/ ع م ر م/ ب ن/ م ذ ر ن

كظل[٢٩] معد (وأخذ) اسرى ، وبعد ذلك فوضوا (قبيلة معد) عمرو بن المنذر[٣٠] (في

٨ – و ر هـ ن هـ م و/ ب ن هـ و/ و س ت خ ل ف هـ و/ ع ل ى/ م ع د م/ و ق ف ل و/ ب ن/ ح ل

الصلح) فضمنهم ابنه (عمرو) (عند أبرهة) فعينه حاكما على معد ورجع (أبرهة) من حلـ

٩ – (ب) ن/ (ب) خ ى ل/ ر ح م ن ن/ و ر خ هـ و/ ذ ع ل ن/ ذ ل ث ن ى/ و س ث ى/ و س

بن (حلبان) بقوة الرحمن[٣١] في شهره ذو علان[٣٢] في السنة الثانية والستين وسـ

١٠ – ـث/ م أ ت م

وستمائة[٣٣]

هذا عن ترجمة النقش الكبير ، أما عن النقش الصغير أو النقش الجديد الذي تم اكتشافه كما ذكرنا (شكل ٣) ، فهو محفور على الصخر حفرا أشد خشونة ورداءة من النقش الكبير ، وتبلغ أبعاده : حوالي خمسة وعشرين سنتيمترا في الطول (الارتفاع) ، وعشرين سنتيمترا في العرض ، وهو مكون من ستة أسطر يتفاوت بها ارتفاع الحروف ، ولكن يبلغ في المتوسط حوالي ثلاثة سنتيمترات وقد حفر هذا النقش أحد اتباع أبرهة وفيما يلي قراءته وترجمته :

(١) ف ى ل ن/م

الفيل[٣٤]

(٢) ن س/ ذ ذ ر ن ح

منس[٣٥] ذو ذرنح[٣٦]

(٣) غ ز ى/ م ع/م

غـــزا مع

(٤) ر أ هـ و/ م ل ك

سيده الملك

(٥) ن/ أ ب ر ه

أبرهة

(٦) م ع د م/

(قبيلة) معد

التفسير الجغرافي لنقشي مريغان

من الترجمة السابقة لنقشي مريغان الكبير والصغير ، يتضح ترابطهما في ناحيتين : أولهما أنهما يسجلان حروب أبرهة الحبشي ، وثانيهما ، أنهما يذكران اسم قبيلة معد ، العدو الرئيسي لأبرهة الذي حاربه بنفسه . فالنقش الكبير وإن كان يشير إلى ثلاث حملات ، إلا أنه يشير إلى حملة واحدة قادها أبرهة بنفسه ضد قبيلة معد ، ويؤكد النقش الصغير ذلك ، فيذكر كاتبه «منسى ذو ذرانح» أنه رافق سيده الملك أبرهة في غزوة لمعد . ويذكر النقش الكبير أن أبرهة انتصر على معد في معركة «حلبن» وقد أثبتنا أنها «حلبان» الواقعة في نجد لقربها من الحيرة (انظر تعليق رقم ٢٨) ثم لوجود منازل قبيلة معد في هذه المنطقة في وقت لايبعد كثيرا عن عصر النقش ، والدليل الأثرى على ذلك يتمثل في وجود نقش حميري على الصخر في منطقة وادي ماسل الواقع شمال حلبان هذه بحوالي مائة كيلومتر ، سجل فيه الملك الحميري أبي كرب أسعد (حوالي منتصف القرن الخامس الميلادي) ، حملة شنها في أرض معد[٣٧] .

أما الحملتان الأخريان اللتان أشار إليهما النقش الكبير فقد وجههما أبرهة ضد قبيلة بني عامر ، إحداهما في موطنها الأصلي في نجد واستخدم فيها قبيلتين هما كندة وعلى بقيادة أبي جبر ، والأخرى في مصيفها في منطقة الطائف ومجاوراتها ، استخدم فيها قبيلتين أيضا هما سعد ومراد بقيادة بشر بن حصن . ولعلنا نلاحظ أن القبيلتين المعاديتين لأبرهة وهما معد وبني عامر من القبائل العدنانية (راجع شكل رقم ٥) ، بينما اثنتين من القبائل المتحالفة معه ، وهما كندة ومراد ، من المؤكد أنهما من القبائل القحطانية (انظر الشكل رقم ٤) . وعلى ذلك فمن المرجح أن القبيلتين الأخريين المتحالفتين مع أبرهة وهما سعد وعلى من القبائل القحطانية أيضا . فقبيلة سعد هى في الغالب «سعد العشيرة» . أما قبيلة «عل» فتوجد عدة قبائل قحطانية تحمل أسماء قريبة من هذا الإسم هى «عِلّة» من جلد من مذحج[٣٨] ، و «عُلَى» من رباح من لحمْ من كهلان[٣٩] ، و «عَلاء» من سالم من حرب من سعد من خولان[٤٠] ، و عَلِى» من أنس الله من سعد العشيرة[٤١] ، و «عَلِى» أيضا من خزاعة من الأزد من كهلان[٤٢] . هذا فضلا عن قبائل قحطانية أخرى أحدث عهدا ممن ذكرنا تحمل أسماء شبيهة بالاسم «عل» وتنحدر من سلالة حرب من سعد من كهلان (انظر شكل ٤) ، فأي قبيلة من هذه القبائل هى المقصودة في النقش بالإسم «عل» ؟

من المرجح أنها إما إحدى القبائل القحطانية ذات الصلة الوثيقة بالقبائل القحطانية المشتركة في جيش أبرهة ، أو أنها من بين القبائل القحطانية أيضا التي سكنت منطقة نجد ، وربما تكون سلالتها مازالت تسكن تلك المنطقة حتى اليوم أو حتى عهد قريب . فإذا رجعنا إلى شجرة سلالة قحطان (شكل ٤) فسنجد أن الاحتمال الأول ينطبق أكثر مما ينطبق على قبيلة «عَلِى» بن أنس الله بن سعد

العشيرة ، حيث إن هذه الأخيرة من القبائل القحطانية المشتركة في جيش أبرهة . أما الاحتمال الثاني فينطبق على قبيلة «عَلِي» التي تنتسب إلى الفياض بن حرب من قبيلة خولان ، فمازالت سلالة «علي» هذه تسكن نجد حتى اليوم(٤٣) .

وإذا رجعنا إلى خريطة توزيع القبائل العربية عند ظهور الإسلام ، (راجع أهم القبائل العربية عند ظهور الإسلام) أي في أوائل القرن السابع الميلادي وهو وقت لايبعد كثيرا عن عصر نقش مريغان (منتصف القرن السادس الميلادي) ، لوجدنا أن كلاً من قبيلتي كندة وبني عامر كانتا تستقران في منطقتين متجاورتين في شمال نجد ، ويبدو أن أبرهة رتب خطته على هذا الأساس ، فاستخدم كندة (ومعها قبيلة عَلِي) لحصار بني عامر من الشمال ، بينما قام هو نفسه بمهاجمة قبيلة معد من الجنوب ، وبذلك حصر القبيلتين العدنانيتين (معد وبني عامر) بينه وبين قبيلتي كندة وعَلِي القحطانيتين ، وتمكن من انزال الهزيمة بقبيلة معد في «حَلبَان» ، بينما انزلت كندة وعلى الهزيمة بقبيلة بني عامر في الوادي الذي يسميه النقش «ود ذ مرخ» أي «وادي ذي مرخ» ، ويوجد فعلا في هذه المنطقة أو في مجاوراتها وادي يحمل اسما شبيها بهذا الاسم ، وهو «وادي مرخ» الذي يصب في روضة السبلة إلى الشرق من مدينة الزلفي(٤٤) ، والأسم «ذو مرخ» له بعد تاريخي ، فقد ورد عنه في قاموس ياقوت أنه يقع في اليمامة(٤٥) بل إن البعض يرى أنه الوادي الذي يعنيه الحطيئة الشاعر وليس الواقع قرب المدينة(٤٦) .

ولقد ذكرنا فيما سبق أن قبيلة بني عامر كان لها – إلى جانب مواطنها الأصلية في نجد – ملجأ صيفيا في الطائف لروايات الاخباريين ، ورجحنا أن تكون موقعة «تربن» التي هزمت فيها قبيلة بني عامر أمام قبيلتي سعد (العشيرة) ومراد ، هي «تربة» الحالية الواقعة إلى الشرق من الطائف ، وقلنا أن مما يرجح ذلك أن توقيت الحملة شمل فصل الصيف (تعليق رقم ٢٦) وهذه الحقيقة في الواقع تكشف لنا جانبا آخر من خطة أبرهة للقضاء على تجمعات بني عامر في الطائف أو بالقرب منها ، وبذلك يقضى على هذه القبيلة في كل من مركزها الأصلي ومركزها الصيفي ، ولعل ورود كلمة «كل» قبل اسم بنى عامر (سطر ٣) وعدم ورودها قبل اسم «معد» يشير إلى هذه الحقيقة ، وهى انفراد قبيلة بني عامر بوجود مركزين لها مما استدعى توجيه جيشين لاخضاعها .

وان اختيار قبيلتي سعد العشيرة ومراد القحطانيتين لمهاجمة قبيلة بني عامر في مصيفها في الطائف وماحولها ، يتفق مع التوزيع الجغرافي لهذه القبائل في عصر ماقبل الإسلام ، فقد كانت كل من قبيلتي مراد وسعد العشيرة تسكن إلى الجنوب في اتجاه اليمن ، وذلك على عكس قبائل كندة وعَلِي التي كانت تسكن في نجد بالقرب من الموطن الأصلي لقبائل بني عامر . هذا وقد ظلت فروع من قبيلة سعد العشيرة تسكن بالقرب من منطقة بئر مريغان حتى عهد قريب(٤٧) وبالتحديد حول «جبل كلاب» الواقع إلى الجنوب الغربي من هذه المنطقة ، وربما مازالت تسكن هذه المنطقة حتى اليوم .

لعل هذا الصراع بين العدنانية والقحطانية هو الفصل الأول أو من الفصول الأولى في ذلك الصراع القبلي الذي قضى عليه الإسلام وربما يكون أبرهة الحبشي أول أو من أوائل الحكام الأجانب الذين استغلوا هذا الصراع القبلي وأذكوا ناره ليحققوا مصالحهم ، فإذا صح ذلك ، فإننا نكون بذلك أمام عبرة من التاريخ لما يفعله الدخيل الأجنبي بالعرب أو بما يفعله العرب بأنفسهم بتحريض من الدخيل الأجنبي !!

من العرض السابق للأسماء القبلية والجغرافية المذكورة في نقش مريغان ، يتبين أن هذا النقش ليس له أي علاقة بحملة الفيل التي ذكرت الروايات العربية أن أبرهة الحبشي قادها ضد مكة لهدم البيت الحرام ، فالأسماء القبلية المذكورة في النقش وهى معد وبني عامر وكندة وعلي ومراد وسعد ، لايوجد أي تشابه بينها وبين أسماء قبائل مكة أو القبائل الضاربة في الطريق إليها التي ورد ذكرها في هذه الروايات ، وهي قريش وكنانة وهذيل وخثعم بفرعيها شهران وناهس(٤٨) ، كما أن الأسماء الجغرافية المذكورة في النقش ، وهى «حلبان» و «تربة» ، بعيدة جدا عن مكة المكرمة ومجاوراتها ، فإن تربة وهى أقرب هذين الموقعين إلى مكة ، لاتقل المسافة بينهما عن ثلاثمائة كيلومتر !! وبالمثل ، لايوجد أي تشابه بين هذه الأسماء وبين أسماء الأماكن الواردة في الروايات العربية عن حملة الفيل مثل «المُغَمسّ» ، وهو اسم المنطقة التي عسكر فيها جيش أبرهة إلى الشرق من مكة والتي هلك فيها بفعل المعجزة الإلهية .

ولكن ، وللحقيقة ، فقد ورد الاسم «حلبان» ، كاسم لمعركة حربية في أبيات من الشعر – وإن كان ورودا غريبا يثير التساؤل – تنسب إلى الشاعر المُخَبَّل السعدي ، وأول من أورد هذه الأبيات هو الحسن بن أحمد الهمداني المؤرخ اليمني المعروف المتوفي سنة ٣٤٤هـ ، وذلك في كتابه «الأكليل»(٤٩) ، فتقول هذه الأبيات :

ضربوا لأبرهة الأمور محلها   حلبان فانطلقوا مع الأفيال
ومحرق والحارثان كلاهما   شركاؤنا في الصهر والأموال

وتقول أبيات أخرى :

ويوم أبي يكسوم والناس حضر   على حلبان إذا تقضى محاصله
فتحنا له باب الحضير وربه   عزيز تمشى بالسيوف اراحله

ووجه الغرابة في هذه الأبيات أن الشاعر يفتخر بمساعدة قومه بني سعد لأبرهة (بأن اشتركوا مع أفياله في فتح باب حصن حلبان) ، بينما من المعروف أن القبائل العربية بعد الإسلام ، كانت تتنصل من أي شبهة تصم تاريخها بوصمة التعاون مع أبرهة عدو البيت الحرام(٥٠) .

غير أن الذي يتتبع وصف الهمداني نفسه لموقع حلبان هذه ، يتبين له أنها غير حلبان التي وردت في نقش مريغان والتي توجد في نجد ، إذ يحدد الهمداني موقعها «بحضور»(٥١) وهو اسم مخلاف قديم(٥٢) يعرف اليوم باسم «الحيمة» التي تمتد لمسافة ٣٧ كيلومترا إلى الجنوب الغربي من صنعاء(٥٣) في اليمن ، وهذا الموقع يشكك في نسبة هذه الأبيات للشاعر المخبل السعدي وهو شاعر مخضرم (بين الجاهلية والإسلام) ينتمي إلى قبيلة سعد تميم العدنانية (وليس لسعد العشيرة القحطانية) ، وكانت منازل هذه القبيلة في شرق نجد أي بعيدة جدا عن حلبان اليمن (التي ينطق اسمها «حُلّبان» وليس «حَلَبان» وهو نطق اسم حلبان نجد) مما يستحيل معه أن تقدم سعد تميم مثل تلك المساعدة لأبرهة !!

ومن الغريب أيضا أن هذه الأبيات لم تظهر في كتب الاخباريين الأوائل الذين كتبوا عن حملة الفيل مثل ابن هشام (ت ٢٢٣هـ)(٥٤) والازرقي (ت ٢٢٣هـ)(٥٥) ، بل كان ظهورها لأول مرة في كتاب الهمداني كما ذكرنا ، فما الذي نستنتجه من كل ذلك ؟

لعل مفتاح شخصية الهمداني يوصلنا إلى الحل لهذه المشكلة ، وهو شدة تعصبه لقومه وللقحطانية عامة ، «فإن أكثر تصانيفه لايخليها من التعصب لقحطان على عدنان»(٥٦) ، فإذا أضفنا لذلك معرفته بقراءة الخط المسند - وإن كانت معرفة عامة للعبارات لاتصل إلى التعمق في فهم النصوص(٥٧) - لأمكننا التوصل - أو على الأقل الاقتراب من - هذا الحل . فربما التقى الهمداني أثناء تجواله في أرجاء الجزيرة العربية لتأليف كتابه «صفة جزيرة العرب» ، ربما التقى بنقش مريغان هذا وقرأ فيه مايفيد مساندة القبائل القحطانية لأبرهة الحبشي ضد القبائل العدنانية مما ساعد على انتصاره في «حلبان» ، وربما كان يؤرقه كمسلم وصمة تحالف القحطانية مع عدو البيت الحرام . ولكنه لم يكن يعرف شيئا في الغالب عن «حَلَبان نجد» التي وقعت فيها المعركة بدليل أنه لم يذكر عنها شيئا في كتابه الشامل «صفة جزيرة العرب»(٥٨) فاعتقد أنها حُلْبان حضور في اليمن ، وربما لاحظ التشابه في الإسم بين قبيلة سعد (العشيرة) القحطانية المذكورة في النقش وبين قبيلة سعد (تميم) العدنانية التي ينتمي إليها الشاعر المخضرم المخبل السعدي ، فوضع هذه الأبيات (أو وضعها له شاعر قحطاني) ينسب فيها التحالف مع أبرهة إلى إحدى القبائل العدنانية ، وبذلك تنصرف وصمة التحالف مع عدو البيت الحرام من القحطانية إلى العدنانية ، أو على الأقل تتوزع بينهما !! ذلك هو اجتهاد من كاتب هذه السطور لتفسير غموض وغرابة هذه الأبيات المنسوبة إلى الشاعر المخبل السعدي والتي كان الهمداني أول من ذكرها وقد أوحت إليه بهذا التفسير عبارة لكاتب مقدمة كتاب الهمداني «صفة الجزيرة» وهى «ويؤخذ على الهمداني شدة تعصبه ، شدة قد تحيد به ، في بعض الأحيان عن جادة الصواب»(٥٩) .

هذا عن أسماء المواقع والقبائل الواردة في النقشين وعدم وجود أي تشابه بينها وبين تلك الواردة في الروايات العربية عن حملة الفيل .

ونفس الأمر ينطبق على أسماء الأشخاص ، فالأسماء الواردة في النقشين وهى «أبي جبر» و «بشر بن حصن» و «منسى ذو ذرائح» لايوجد مايشبهها في الروايات العربية عن حملة الفيل . كذلك أسماء الأشخاص في هذه الروايات (طبقا لكتابات الاخباريين الأوائل كأبن هشام والأزرقي) وهي : ذو نفر الذي تصدى لأبرهة في طريقه إلى مكة فهزمه أبرهة واتخذه دليلا إلى مكة ، ثم نفيل بن حبيب الخثعمي الذي تصدى لأبرهة أيضا وهزمه أبرهة فصار دليله الثاني ، ثم أبو رغال الذي قدمته ثقيف لأبرهة لتصرفه عن غزو الطائف وليكون دليله إلى مكة فمات في المُغمّس ودفن فيه . هؤلاء كما هو واضح من الجانب العربي ، أما من الجانب الحبشي أي أعوان أبرهة فهم ، الأسود بن مقصود قائد جيش أبرهة ، وحناطة الحميري رسوله إلى عبد المطلب ، ثم أُنَيْس سائس فيل أبرهة .

ننتقل الآن للاتجاه الثاني من دراستنا والذي يتمثل في تمحيص الروايات العربية التي اعتمد عليها بعض المستشرقين في إثبات أن نقش مريغان يسجل حملة الفيل .

إن أكثر هذه الروايات شيوعا في كتب المستشرقين ، تلك التي قدمها المستشرق الاسرائيلي كستر Kister والتي نقلها من مخطوطة كتاب نسب قريش للزبير بن بكار(٦٠) (شكل ٦) ، وحاول تطبيقها على تاريخ النقش ، تقول هذه الرواية :

«حدثنا الزبير قال : وحدثني عمر بن أبي بكر المؤملي عن زكريا بن أبي عيسى عن ابن شهاب أن قريشا كانت تعد قبل رسول الله ﷺ من زمان الفيل كانوا يعدون بين الفيل وبين الفجار أربعين سنة . وكانوا يعدون بين الفجار وبين وفاة هشام بن المغيرة ست سنين ، وكانوا يعدون بين وفاة هشام وبين بنيان الكعبة تسع سنين وكانوا يعدون بين بنيان الكعبة وبين أن خرج رسول الله إلى المدينة خمس عشرة سنة منها خمس سنين قبل أن ينزل عليه ثم كان العدد بعد» .

وقد حسب كستر مجموع هذه السنوات ، وهو سبعون سنة (من عام الفيل حتى سنة الهجرة) وطرحه من التاريخ الميلادي للهجرة وهو عام ٦٢٢م فكان الناتج ٥٥٢ وهو رقم يطابق التاريخ الميلادي لنقش مريغن ، وخلص كستر من ذلك إلى أن نقش مريغان يسجل حملة الفيل ، أي إن هذه الحملة حدثت سنة ٥٥٢م .

ولكن إذا قارنا هذه الرواية بروايات الاخباريين الآخرين وخاصة الذين سبقوا عصر الزبير بن بكار (ت ٢٥٦هـ) مثل ابن هشام (ت ٢٢٣ هـ) والأزرقي (ت ٢٢٣ هـ) ، نجد خطأ واضحا في طول المدة التي انقضت بين عام الفيل وبين حرب الفجار . وربما يرجع السبب في ذلك الخطأ إلى إغفال رواية الزبير بن بكار ذكر مولد الرسول ﷺ وهو أمر غير مألوف في كتابات الاخباريين ، فقد أورد الأزرقي رواية مشابهة لرواية ابن بكار ولكنها تتضمن مولد الرسول وهي :

«فكانوا يؤرخون في كتبهم وديوانهم من سنة الفيل ، وفيها ولد رسول الله ﷺ فلم تزل قريش والعرب بمكة جميعا تؤرخ بعام الفيل ، ثم ارخت بعام الفجار ، ثم ارخت ببنيان الكعبة فلم تزل تؤرخ به حتى جاء الله بالإسلام فأرخ المسلمون من عام الهجرة»(٦١) .

إن ذكر مولد الرسول كان لاشك سيؤدي لضبط رواية الزبير بن بكار ، لأن هذا المولد حدث في عام الفيل باتفاق الاخباريين الأوائل(٦٢) ، ونتيجة إغفاله ذكرت مدة الأربعين عاما في هذه الرواية كفترة زمنية تفصل بين عام الفيل وبين حرب الفجار ، فهذه المدة لاتزيد في كتابات الاخباريين السابقين للزبير بن بكار على عشرين عاما ، بل وأقل من ذلك ، فقد ذكروها بالمقارنة بعمر الرسول ﷺ ، فقال بعضهم أن الرسول كان في الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة من عمره أثناء حرب الفجار(٦٣) وقال آخرون أنه كان في العشرين من عمره(٦٤) ، ولم يذكر أحد من الاخباريين سواء منهم الأوائل أو المتأخرون أن الرسول كان أثناء حرب الفجار في الأربعين من عمره . والدليل على صغر سن الرسول في هذه الحرب قوله عن نفسه أنه كان يناول أعمامه السهام أثناء المعركة(٦٥) وهو دور يناسب فتى في الرابعة عشرة أو ربما شابا في العشرين لارجلا ناضجا في الأربعين .

أما عن تفسير هذا الاختلاف في رواية الزبير بن بكار عن روايات الاخباريين الأوائل ، فربما يرجع السبب في ذلك إلى خطأ النساخ سواء في عصر المؤلف أو في العصور التالية ، ولم يتنبه أحد إلى هذا الخطأ بسبب عدم ذكر مولد الرسول في الرواية ، إذ لو كان قد ذُكر لأدرك النساخ خطأهم وصححوه . ولقد نشرت هنا صورة الصفحة التي بها رواية بن بكار هذه (شكل ٦) أملا في أن يقوم أحد الإخوة المتخصصين في تحقيق التراث ببحث هذه المشكلة وإيجاد حل لها(٦٦) .

هذا عن نقاط الضعف في رواية الزبير بن بكار ، أما عن التاريخ الذي استخلصه كستر من رواية الزبير بن بكار ، وهو عام ٥٥٢م ، مدعيا أنه تاريخ حملة الفيل وأسس عليه رأيه بأن نقش مريغان يسجل حملة الفيل ، ففيه نقطة ضعف أيضا هى تناقضه مع عمر الرسول ، فإذا قبلنا رأي كستر بأن عام ٥٥٢م هو عام الفيل ، فلابد أن يكون عام ميلاد الرسول أيضا ، وهذا يعني أن الرسول عاش حتى سن الثمانين (٦٣٢ (سنة وفاته) ٥٥٢) ، وهو أمر غير مقبول فكل الروايات تجمع على أن الرسول ﷺ توفي في سن الثالثة والستين .

من كل ماذكرنا يتبين أن إدعاءات بعض المستشرقين بأن نقش مريغن يسجل حملة الفيل ، لا أساس لها ، فالحملة التي يسجلها النقش سبقت حملة الفيل بثمانية عشر عاما ، وربما شجع أبرهة الانتصار فيها على غزو مكة للاستيلاء على تجارتها ، وسواء كان هذا هو الدافع وراء حملة الفيل أو كان سبب هذه الحملة تدنيس عرب مكة لكنيسته في صنعاء وعزمه على الانتقام بهدم البيت الحرام كما جاء في روايات الاخباريين ، فإن النتيجة كانت واحدة وهي تحول جيش أبرهة (وربما أبرهة نفسه أيضا) إلى «عصف مأكول» كما ورد في القرآن الكريم **«وإنه لكتاب عزيز لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»** صدق الله العظيم .



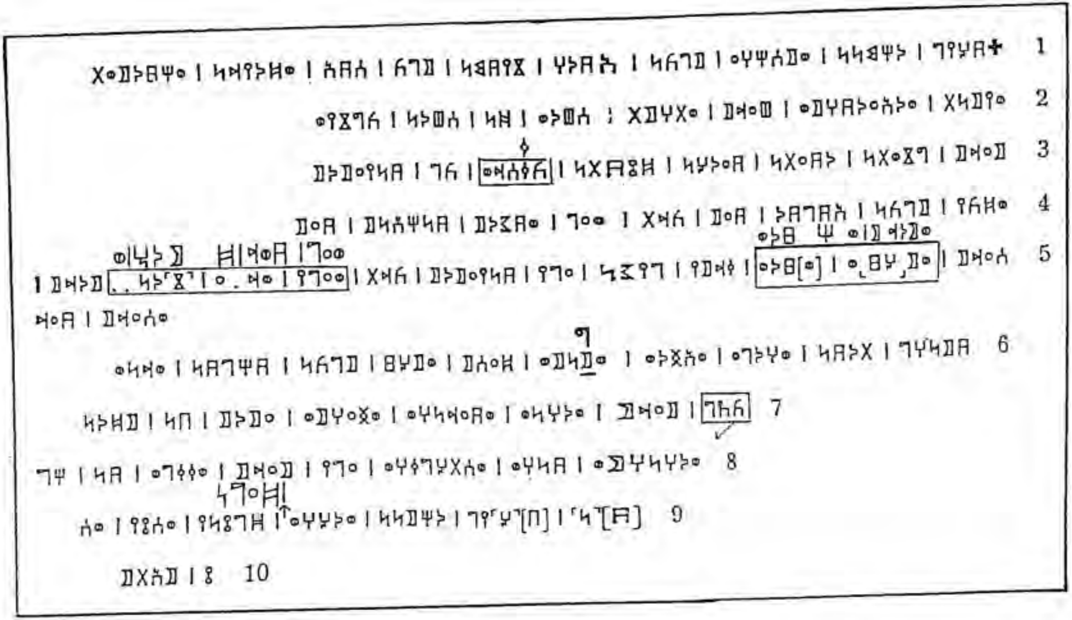
خريطة للمواقع الحربية المذكورة في نقش مريغان (موضحة بعلامة ×)

(اصل هذه الخريطة منشور في «الاطلس التاريخي للعالم الاسلامي في العصور الوسطى» للدكتور عبد المنعم ماجد وعلي البنا ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٠م ، خريطة رقم ٢ ، وقد استعنا بها لانها توضح اماكن القبائل المذكورة في نقش مريغان في اوائل القرن السابع الميلادي وهو زمن مقارب لعصر نقش مريغان (منتصف القرن السادس الميلادي) ثم اضفنا اليها اسماء المواقع الحربية الواردة في النقش واسماء اخرى متصلة بالنقش (موضحة بخط آلة الكتابة) .



(شكل ١)

صورة لنقش مريغان الكبير توضح حجمه بالنسبة لحجم الانسان والاسهم الموضحة في الصورة تشير إلى حدود النقش



(شكل ٢)

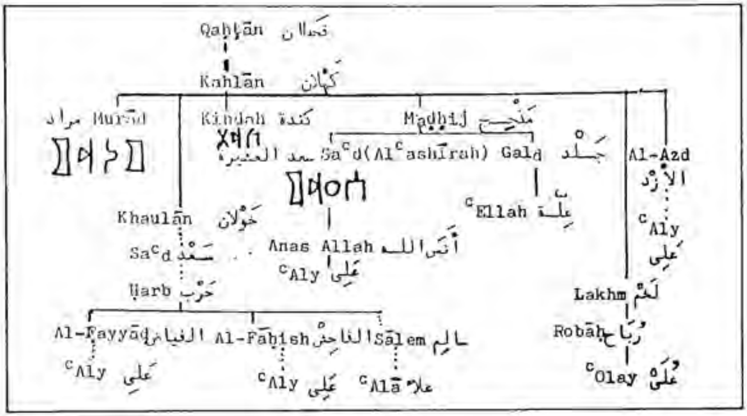
نسخة ج . ركانز لنقش مريغان الكبير والمستطيلات تحوي الحروف غير الظاهرة أو المنقولة خطأ في هذه النسخة ، والحروف التي فوقها هي تصحيحاتنا .



شكل (٣)
صورة فوتوغرافية لنقش مريغان الصغير (النقش الجديد)



شكل (ب)
رسم بالخط لحروف نقش مريغان الصغير (النقش الجديد)



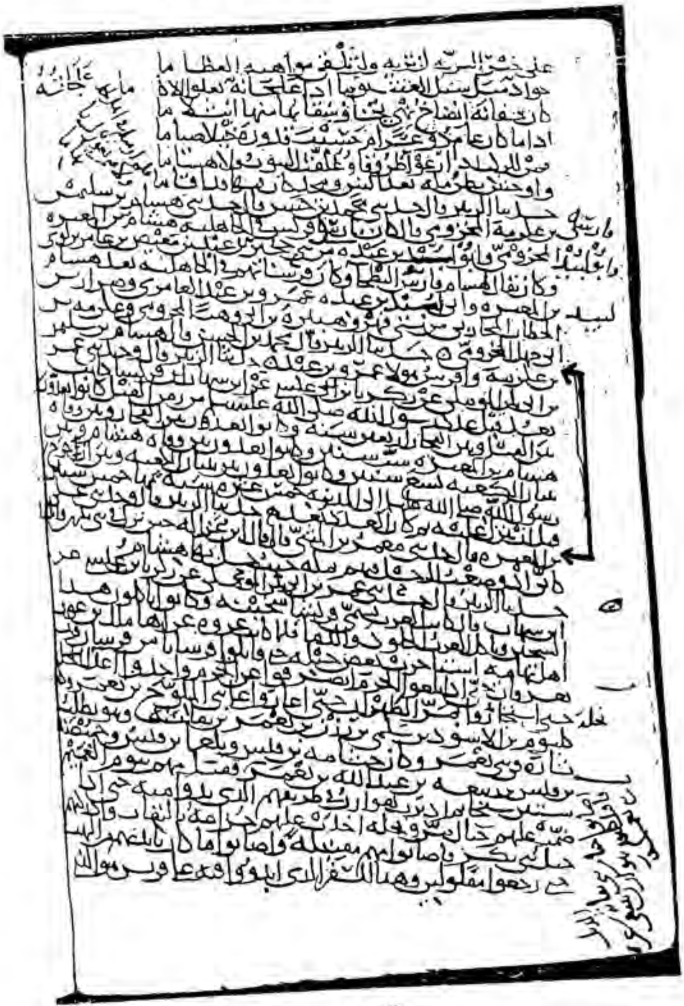
شكل (٤)

شجرة سلالة قحطان ، والخط المتقطع يدل على حذف بعض الاسماء



شكل (٥)

شجرة سلالة عدنان



شكل (٦)

صورة الصفحة رقم 120 V. من مخطوطة كتاب الزبير بن بكار «نسب قريش» المحفوظة في مكتبة بودليان بأكسفورد تحت رقم Marsh 384 . وقد وضحت المعلومة التي نقلها كستر منها بالسهمين والخط الرأسي في الهامش الأيمن للصفحة .

التعليقـــات

(١) G. Ryckmans., *Inscriptions sud-arabes, 506* (Le Muséon, LXVI, 1953), 275f.

(٢) J. Ryckmans., *Inscriptions Historiques Sabéennes de l'Arabie Centrale Inscription de Muraighan, Ry 506,* (Le Muséon, LXVI, 1953), 339.f.

(٣) K. Caskel., *Entdeckungen in Arabien,* 27f.

(٤) A.F.L. Beeston., *Notes on the Mureighan Inscription,* BSOAS, XVI, 1954, 389f.

(٥) Sidney Smith, *"Events in Arabia in the 6th century A.D., the career of Abraha"* BSOAS, XVI, (1954),431f.

(٦) F. Altheim., and R. Stiehl, *Araber und Sassaniden* (Berlin, Edwin Redslob Zum 70 Geburtstag,:1954), 200f. Finanzgeschichte der Spatantike, 143-8, 353-55.

(٧) M.J. Kister, *"The Campaign of Huluban, a new light on the Expedition of Abraha"* (Le Museon, LXXVIII, 1965), 425f.

(٨) Lawrence I, Conrad., *"Abraha and Muhammad", (BSOAS,* L, 1987), 225f.

(٩) Kister, *op.* cit 346, cf. Altheim and Stiehl, Finanz. *op. cit,* 148.

(١٠) J. Ryckmans, *op. cit.,* 340.

(١١) Caskel, *op. cit.,* 30.

(١٢) Conrad, *op. cit.,* 238.

(١٣) أفضل طريق للوصول إلى منطقة بئر مريغان في الوقت الحاضر يبدأ من مدينة خميس مشيط ويتجه نحو الشمال الشرقي إلى مدينة تثليث ، وهو طريق مرصوف يبلغ طوله حوالي مائتي كيلومتر ، وعند مدينة تثليث نتجه شرقا في طريق رملي لمسافة عشرين كيلومترا تقريبا حتى منطقة بئر مريغان .

(١٤) في مقدمتهم السيد عمر يحيى محمد المعيد بقسم التاريخ ، ثم الطلاب حسن القحطاني ومذكر المطيري ومحمد عالم وعلى مسفر الأحمرى وخالد العبود الذين كانوا خير عون لي في رحلتي .

ولكن قبل كل ذلك ، فإنني مهما قدمت من شكر وامتنان ، فلايمكن أن أوفى الأخ الدكتور منصور كدسة رئيس قسم الإعلام بالكلية حقه منهما ، لما قام به من اتصالات مع إمارة خميس مشيط لتيسير مهمتى بعد أن شرح له الزميل الدكتور حمد العريان رئيس تحرير مجلة الكلية ، أهمية الهدف من رحلتي ، وكذلك الأستاذ عبد العزيز بن مشيط أمير خميس مشيط لما قدمه من تيسيرات ، كتدبير وسيلة الانتقال وتهيئة أماكن الإقامة لنا . وفي هذا المقام لن أنس إخلاص أبناء خميس مشيط من خريجي الكلية وهم الأخوة مساعد مبارك ومحمد القحطاني اللذان وضعا جهودهما تحت تصرفنا طوال فترة الرحلة ، وكانا خير صحبة لنا .

وأخيرا ، في معرض التنويه بجهود كل من تعاونوا معي لتحقيق هدفي من هذه الدراسة ، أود أن أنوه بجهود الزميل الدكتور نبيل عبد العزيز أستاذ التاريخ الوسيط بقسم التاريخ في معاونته لي على سرعة التوصل إلى مراجع التاريخ الإسلامي في مكتبة الجامعة .

(١٥) عن تفاصيل هذه التصحيحات ، القى كاتب هذه السطور بحثا بعنوان :
"Emendations to the Bir Murayghan Inscription Ry 506 and a new minor inscription from there"

وذلك في مؤتمر الدراسات العربية (Seminar for Arabian Studies) الذي عقد في مدينة «درم» Durham بانجلترا في صيف عام ١٩٨٧م ، وقد نُشر هذا البحث متضمنا الصور الفوتوغرافية لحروف وعبارات النقش التي تم تصحيحها ، وكذلك نتائج المداولات التي جرت بين مقدم البحث وبين علماء اللغات السامية ممن سبق لهم نشر دراسات عن هذا النقش مثل البروفسور بيستون والبروفسور جاك ركانز ، لذلك لم نجد داعٍ لتكرار هذه النواحي هنا ، فالبحث منشور في مجلة هذا المؤتمر وعنوانها *"Proceedings of the Seminar for Arabian Studies"*, **18** 1988, c/o Institute of Archaeology, London, 31-34 Gordon Square, WC1H OPY.131f.

وبهذه المناسبة أوجه شكري للبروفسور والتر مللر Walter Mullr الأستاذ بجامعة «ماربورج» بألمانيا ، لأنه نبهني اثناء المؤتمر المذكور إلى أن الجزء المهشم في أول سطر (٥) من النقش الصغير (الجديد شكل ٣) لابد أنه يحوي حرف « ن » لتصبح قراءة الكلمة «ملكن» وليس «ملك» وهو رأى سديد اقتنعت به فأضفت الحرف هنا ، ولم استطع إضافته في البحث المنشور بالإنجليزية المشار إليه بسبب تسليم البحث للناشر أثناء المؤتمر .

(١٦) اختلف الباحثون في تفسير هذه الكلمة ويرى بعضهم أنها ليست كلمة سامية **(Beeston,** *op.cit*, 390) والغالب أنها كلمة حبشية وكانت لقبا من ألقاب ملوك الحبشة .

(١٧) أخطأ كاتب النقش (أو الحفار الذي حفره على الصخر) في هجاء هذه الكلمة بأن أضاف إليها حرف «ر» فكتبها «ورأعربهم» بدلا من «وأعربهم» ، ويتضح من الصور الفوتوغرافية لأجزاء النقش (التي نشرت في مجلة *Proccedings of the Seminar..fig.5*) كما سبق القول ، أن بعض عبارات السطور الأولى للنقش قد حفرت خطأ ثم أعيد تصحيحها ، ويبدو أن المصحح فات عليه تصحيح هذه الكلمة .

(١٨) كان هذا اللقب الطويل هو اللقب الرسمي لملوك حمير وقد انتحله أبرهة .

(١٩) اتفق علماء الدراسات السامية (ومنهم البروفسور بيستون) على ترجمة عبارة «غزوتن ربعتن» المذكورة بـ «غزوة الربيع» أو «الغزوة الربعية» ، غير أن بيستون أخبرني في خطاب خاص أن الأصح ترجمتها «الغزوة الرابعة» على أساس أن كلمة «الربيعية» هي «ر ب ع ى ت ن» (بإضافة ياء بين حرف العين وبين حرف التاء) ، ولكن ربما أخطأ كاتب النقش أو الحفار في كتابة الكلمة لأن النقش به أخطاء إملائية . وقد ذكرنا مثالا منها (كلمة «رأعربهم») لأن الترجمة لـ «غزوة الربيع» تتمشى مع بدء الحملة في ابريل ، فضلا عن أن سير الأحداث التي يرويها النقش تتفق مع هذه الترجمة كما سنذكر بعده ، وقد أدرك كاسكل هذا الخطأ ، فصحح نطق الكلمة إلى "rbc (y) tn" **(Caskel,** *op. cit*, 27)

(٢٠) الصيغة العربية «ذو الثابة» للاسم الحميري «ذوثبتن» وغيرها من الصيغ العربية للأسماء الحميرية للشهور ، أمكن التعرف عليها في مخطوط عربي يمني ، وقد نشر بيستون دراسة عنها ، انظر : **A.F.L. Beeston** 'New Light on the Himyaritic Calendar" *Arabian Studies*, I, (London, 1974), 1f.

(٢١) هذا الاسم هو المرادف العربي في الغالب للاسم «عل» في النقش ، وكان الباحثون قد اختلفوا في ترجمته ، فبعضهم تركه بدون ترجمة **(G. Ryckmans,** *Op. cit*, 278) وبعضهم ترجمه كاسم لجبل (Caskel, op. cit,

(28 وبعضهم لم يحدد ماهيته (Beeston, Notes, op. cit 392) وسوف ترى . . . فيما بعد من تصحيح إحدى عبارات النقش في نهاية سطر (٥) أن هذا الاسم لقبيلة قحطانية .

(٢٢) هذه إحدى الكلمات التي تم تصحيحها وأدى ذلك إلى استقامة المعنى ، وبسبب عدم وضوحها في نسخة ركمانز قرأها الباحثون قراءات مختلفة ووضعوا أمامها علامة استفهام ، فقرأها ج . ركمانز "Wmhdw" وترجمها "et ils frapperent?" (**G. Ryckmans**, *op. cit*, 278) ، وترجمها بيستون مثل ذلك (**Beeston, Notes**, *op. cit*, 392) وتركها كاسكل بدون قراءة أو ترجمة (**Caskel**, *op. cit 28*) .

(٢٣) هذه الكلمة مثل السابقة أدى تصحيحها إلى استقامة المعنى أيضا ، وكان الباحثون قد اختلفوا في قراءتها وترجمتها فقرأها ج . ركمانز "(w) drw" وترجمها "*et ils Combattirent*" (**G. Ryckmans**, *op. cit., 278*) أما كاسكل فقرأها "(k) drw" وترجمها ترجمة مختلفة تماما وهي «ككلاب صيد» (**Caskel**, op. cit, 29) (wie jagdhunde)

وقد استقام المعنى بعد تصحيح قراءة الكلمة إلى «وحضروا» والمقصود ، كما يستخلص من السياق ، حضور القائدين مع الفرقتين اللتين كلفا بقيادتهما في الحرب ضد بني عامر ، (الفرقة المكونة من قبيلتي كندة وعلى بقيادة «أبي جبر» والفرقة المكونة من قبيلتي سعد ومراد بقيادة «بشر بن حصن») – حضورهم جميعا أمام (رئاسة) الجيش ، أي أمام أبرهة نفسه ، ربما تأكيدا للخضوع وتلقي تعليماته بتوزيع كل فرقة في الحرب ضد بني عامر ، ودليل ذلك العبارة التالية التي تفيد توجيه كندة وعلى إلى وادي ذو مرخ وسعد ومراد إلى الوادي الواقع على الطريق إلى تربن .

(٢٤) نتيجة عدم وضوح الحرف الأخير في هذه الكلمة ، فقد اعتبره ج . ركمانز حرف الياء وقرأ الكلمة "cly" وترجمها "contre" أي «ضد» ، ولكن الصور الفوتوغرافية التي أخذناها للنقش أوضحت أنه ليس حرف الياء ، بل الخط الرأسي الفاصل بين الكلمات في الكتابات اليمنية القديمة (الخط المسند) وبذلك فإن الكلمة تقرأ «وعلى» أي «وقبيلة على» ويصح ترجمة العبارة «كندة وعلى» ، وهذا التلازم بين اسمي القبيلتين يؤكد صحة قراءتنا لكلمة «على» فقد ورد هذا التلازم في النقش قبل ذلك (في سطر ٣) .

(٢٥) لم يستطع ركمانز قراءة هذه الكلمة فوضع علامة استفهام ونقطتين مكان الحروف (..(?)z) ثم تركها بدون ترجمة (**G.Ryckmans**, *op. cit., 278*) ، كذلك فعل بيستون (**Beeston, Notes**, *op. cit., 392*)

أما كاسكل فقرأ الكلمة (t) mrn وفسرها بأنها «أحد تلال (منطقة) العجلان» (einer der hugel der al-cAglan) معتمدا في ذلك على معجم ياقوت (**Caskel**, *op. cit.*, 29) . وقد بينت الصور الفوتوغرافية عدم صحة هذه القراءات ، وأن القراءة الصحيحة للكلمة هي «ذ (و) مرخ» ومرخ اسم واد في نجد قرب منطقة بني عامر حيث دارت هذه المعركة ، مما يرجح صحة هذه القراءة ، هذا ويلاحظ أن المعركة الأخرى ضد بني عامر حدثت في واد أيضا كما سنوضح بعد .

(٢٦) من الواضح أن «تربن» اسم موقع حدثت فيه المعركة الثانية ضد بني عامر . والحقيقة أنه توجد عدة مواقع في الجزيرة العربية تحمل أسماء شبيهة بالاسم «تربن» ، منها «تربة» في وادي ضمد شمال شرق جيزان ، و «ثربان» أو «جبل ثربان» شرق القنفذة .

ولكن الارتباط بين قبيلة بني عامر وبين «تربن» في النقش ، يرجح أن تكون «تربن» هذه هي مدينة «تربة» الحالية الواقعة شرق مدينة الطائف بحوالي مائتي كيلومتر . فقد كانت منطقة الطائف وماتاخمها مصيفا لقبيلة بني عامر (**عمر رضا** ، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة جـ ٢ (بيروت : دار العلم

للملايين ١٩٦٨م) ٧٠٩ ، كحالة ، وذلك قبل ان يخرجهم بنو ثقيف منها) (**أبي عبيد عبد الله البكري** ، معجم ماستعجم من أسماء البلاد والمواضع ، تحقيق مصطفى السقا ، ج ١ (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٦/١٩٤٧) ، ٧٧) . وأن تواجد بني عامر في منطقة الطائف في فصل الصيف يتفق مع توقيت حملة أبرهة ، فقد بدأت هذه الحملة في الربيع واستمرت حتى فصل الخريف (كما سيأتي في النقش) ، أي شملت فصل الصيف كله حين يكون بني عامر في مصيفهم .

(٢٧) كان ج . ركمانز قد قرأ هذه الكلمة wmnmw أي بحرف الميم بدلا من الغين (**G.Rykmans**, *op.cit. 278*) وترجمها مع كلمة «ذ ع س م» التي بعدها "et quiconque prit la fuite" أي «وكل شخص ركن إلى الفرار» *(Ibid)* ، ولكن الصور الفوتوغرافية أظهرت حرف الغين بوضوح ، وبذلك تكون قراءة الكلمة «وغنمو» وهي نفس الكلمة العربية الفصحى نطقا ومعنى (غنموا) . والحقيقة أن بيستون كان قد اعترض على قراءة وترجمة ركمانز وصححها إلى «وغنمو» ، ليس بالرجوع إلى النقش نفسه ، ولكن بمقارنتها بنص حميري آخر (**Beeston, Notes,** *op.cit.* 390) والآن تأكدت قراءتها الصحيحة بالرجوع للنقش نفسه .

(٢٨) يدل سياق النص على أن «حلبن» اسم الموقع الذي دارت فيه المعركة بين قبائل معد وبين أبرهة . وهناك عدة أسماء لمواقع في المملكة العربية السعودية تتشابه مع هذا الاسم ، منها «حلبان» في شمال شرق جيزان (**محمد بن أحمد العقيلي** ، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية ، المخلاف السليماني ، ط ٢ (جازان ، النادي الأدبي ، ١٣٩٩/١٩٧٩) ، ٢٤٩ و «حلبا» منطقة في السراة تنحدر سيولها إلى وادي الباحة (**حمد الجاسر** ، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية ، جـ ١ (الرياض : دار اليمامة) ، ٤٦٦ و «حلبا» من قرى اضم بمنطقة الليث (نفس المصدر) ، ثم «حَلَبَان» وهو اسم نبع ماء قديم يقع غرب جبال دخ وتحف به من الشمال الغربي جبال «سمراء حلبان» (**سعد بن عبد الله بن جنيدل** ، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية ، جـ ١ ، عالية – نجد (الرياض ، ١٣٩٨/١٩٧٨) ، ٤٠١ . وهذه الأخيرة هي المقصودة في النقش وتقع على خط عرض ٢٩ ٢٣ شمالا ، ٢٣ ٤٤ شرقا (أسعد عبده ، معجم ، ١٥٦) ، والسبب أنها في منطقة نجد حيث منازل قبيلة معد ، فضلا عن أنها أقرب المدن المذكورة إلى إمارة الحيرة التي ورد ذكر حاكمها «المنذر» في النقش . (**J.Ryckmans.**, *op.cit, 341)*

(٢٩) كان ج . ركمانز قد قرأ هذه الكلمة قراءة صحيحة ثم ترجم عبارة «ودنو كظل معدم» إلى «وتلاشت (تدنت) معد كظل» **(J. Ryckmans.**, *op.cit.*, 283), "et s'evanouit comme l'ombre, Ma^{c}addum

ولكن بيستون اعترض على قراءة ركمانز للكلمة «كظل كما اعترض على ترجمته المذكورة ، قائلا أن هذا النوع من التشبيه غير مألوف في النقوش العربية الجنوبية التي تقتصر على العبارات التي تعبر عن الحقائق المجردة . أما عن اعتراضه على قراءة كلمة «كظل» فمن وجهة نظره أن حرف الكاف غير واضح في الصورة (التي أخذتها بعثة ركمانز للنقش) وأن الحرف الثاني قد يكون حرف الحاء وليس حرف الظاء ، وعلى ذلك قرأ بيستون الكلمة "hyl" وترجم العبارة التي بها الكلمة «وهُزمت فرق معد» (The troops of Ma^{c}add were defeated), (**Beeston**, *op. cit.*, 28)

ونتيجة لهذا الاختلاف ، ترك كاسكل كلمة «كظل» هذه دون قراءة أو ترجمة (**Beeston**, *op. cit.*, 28) والحقيقة أن الصور التي أخذناها للنقش يظهر فيها حرف الكاف بوضوح ، ولكنه يبعد قليلا عن الحرف التالي من الكلمة ، وبذلك تكون قراءة ج . ركمانز للكلمة «كظل» صحيحة . أما عن ترجمة عبارة «ودنو كظل معد» ففي رأينا أنها مشابهة للتعبير العربي «لازَمَهُ كظله» أي تتبعه واقتفى أثره ، وعلى ذلك فإن كلمة

«دنو» في النقش تعادل كلمة «دنا» العربية بمعنى «اقترب» وليس كلمة «تدنى» بمعنى «تلاشي» كما فسرها ركمانز .

(٣٠) هو المنذر الثالث أمير الحيرة (٥٠٥ – ٥٥٤م) وابنه هو عمرو بن هند الذي خلفه على العرش وحكم من ٥٥٤ – ٥٦٩ م .

(٣١) هذه العبارة كما قلنا تعني أن أبرهة (وجيشه) عادوا سالمين من الحرب ، وهي تناقض ماورد في سورة الفيل إذا اعتبر النقش سجلا لحملة الفيل كما يرى بعض المستشرقين ، وهو الرأى الذي سنناقشه بالتفصيل فيما بعد .

(٣٢) اسم هذا الشهر كان قد سقط من نسخة بعثة ركمانز كما ذكرنا ، وقد بينت صورنا الفوتوغرافية هذا الإسم بوضوح ، وكان لهذا التصحيح أهمية كبيرة في معرفة مدة الحملة ، وفي الربط بين وجود بني عامر في منطقة الطائف وبين توقيت الحملة ، فقد ثبت من المخطوط الذي أشرنا إليه فيما سبق (حاشية رقم ٢٠) أن هذا الإسم هو المرادف العربي للإسم الحميري «ذعلن» ، كما بين بيستون في دراسته لهذا الموضوع أن هذا الشهر يعادل شهر سبتمبر ، أي إن الحملة امتدت من الربيع إلى الخريف وبذلك شملت فصل الصيف وهو الوقت الذي يمضيه بنو عامر في منطقة الطائف .

ومن الطريف أن الذين ترجموا النقش ، ترجموا كلمة «ورخهو» (التي معناها في شهره أي شهر كتابة النقش) بأنها «في السنة . . (انظر **G.Ryckmans,** *op.cit.*, 278, **Caskel,** *op.cit,* 28) بينما ترك البعض الآخر الجملة كلها بدون ترجمة مثل **Beeston,** *Notes, op.cit.*, 392 بل إن البعض الآخر أسس استنتاجات على عدم وجود اسم الشهر فقال جاك ركمانز مامعناه «إن عدم ذكر اسم الشهر الذي انتهت فيه الحملة يدل على أن هذا الشهر هو شهر ذوثبتن ، وأن الحملة لابد أن تكون قد انتهت قبل فصل الربيع» **J. Ryckmans,** *Bibliotheca Orientalis,* XIV, 1957, 94

وهو يقدم هذا الرأي لكي يثبت أن ترجمة «غزوة الربيع» غير صحيحة وأن ترجمة «الغزوة الرابعة هي الأصح ، وقد وضحنا فيما سبق أن هذا يرجع على الأغلب إلى خطأ كاتب النقش (حاشية رقم ١٩) .

والحقيقة أن الوحيد الذي أدرك أن عدم ذكر اسم الشهر الذي انتهت فيه الحملة يرجع إلى خطأ ما ، هو سدني سميث ، فقد أضاف حاشية جاء فيها "The month name is omitted by error" (**Sidney Smith,** *op. cit.* 435, n.12)

(٣٣) هذا التاريخ الحميري يعادل سنة ٥٥٢م طبقا لدراسات بيستون (**Beeston,** "*Problems of Sabaean Chronology*" BSOAS, XVI, 1954, 40) التي خلص منها إلى أن بداية اتخاذ السبئيين (والحميريين) تأريخا خاصا بهما هو سنة ١١٠ ق . م . وليس ١١٥ ق . م . كما كان الرأى السائد قبل نشر هذه الدراسات ، ومع ذلك فمازال بعض الباحثين يعتبرون عام ١١٥ ق . م . هو بداية التأريخ السبئي الحميري ، وعلى هذا الأساس يعتبرون أن تاريخ نقش مريغن هو ٥٤٧م انظر : **Altheim and Stiehl,** *Finanz. op.cit.*, 148.

(٣٤) «قيلن» (أي «القيل») ، هو لقب كان يطلق في النقوش العربية الجنوبية (اليمنية القديمة) على رؤساء القبائل .

(٣٥) «منس» ربما يكون هذا الاسم هو الصيغة العربية الجنوبية للاسم العبراني Manassah وهذه أول حالة لورود هذا الاسم في النقوش العربية الجنوبية ، إذ لم يرد في هذه النقوش قبل ذلك . ولعل هذا الاسم كان ينطقه اليمنيون القدماء مثلما ننطق نحن الآن الاسم «منسى» أي بياء في آخره .

(٣٦) «ذو ذرئح» «ذو» من الكلمات المألوفة في النقوش العربية الجنوبية التي تسبق أسماء القبائل أو العشائر ومعناها «من قبيلة . .» . أما «ذرئح» فهي قبيلة يمنية ذات نفوذ ، وقد تردد اسمها في النقوش العربية

الجنوبية عدة مرات (في النقوش التي تحمل أرقام (RES 47077;4708,2; Ja 629, 40; Ir 5;C541, 83 والنقش رقم (RES 4708) يرجع إلى عصر الملك «ذمار على يهبر» ملك سبأ وذو ريدان الذي عاش في أوائل القرن الرابع الميلادي أي قبل عصر أبرهة بأكثر من مائة عام ، وهذا يدل على أن «منسى ذو ذرغم» (أو ذو ذرائح كما ينطقها بعض الباحثين) ، لم يكن حبشيا بل كان من أصل يمني ، ويبدو أن أبرهة اعتمد على هذه القبيلة أو على بعض أفرادها في حروبه ومشروعاته ، فالنقش الأخير (C541,83) يشير إلى أن أحد أفراد هذه القبيلة ويدعى «مرجزاف ذو ذرائح» كان من بين زعماء القبائل الذين تعاونوا مع أبرهة في ترميم سد مأرب بعد تصدعه .

(٣٧) **G.Ryckmans,** *Le Muséon,* LXVI, 1953, 303 (Ry 509), cf. **J.Ryckmans,** *Bibliotheca Orientalis,* XIV, 1959, 93.

(٣٨) **القلقشندي** ، نهاية الارب في معرفة أنساب العرب ، تحقيق : إبراهيم الابياري ، (القاهرة : الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٥٩) ، ٣٦٨ .

(٣٩) **الحسين بن علي** ، الإيناس في علم الأنساب ، **إعداد حمد الجاسر** ، (الرياض ، النادي الأدبي ، د . ت) ، ٣٢٤ .

(٤٠) **كحالة** ، معجم ، ج ٢ ، ٨٠٥ .

(٤١) **الحسين بن علي** ، الايناس ، ٢١٩ .

(٤٢) **عاتق بن غيث البلادي** ، معجم قبائل الحجاز ، مكة المكرمة ، ١٩٧٩/١٣٩٩ ، ٣٢٤ .

(٤٣) **عاتق بن غيث البلادي** ، نسب حرب ، قبيلة حرب ، انسابها ، فروعها ، تاريخها وديارها ، (مكة المكرمة ، دار مكة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤/١٤٠٤) ، ٢٧ – ٢٩ ، ٥٥ .

(٤٤) **عبد الله بن محمد ابن خميس** ، معجم اليمامة ، ج ١ ، (الرياض ، دار اليمامة ، ١٩٧٨/١٣٩٨) ، ١٨ ، ٣٣ .

(٤٥) **ياقوت الحموي** ، معجم البلدان ، ج ٥ ، (بيروت : دار صادر ، ١٩٧٧) ، ١٠٣ ، ٥١٤ .

(٤٦) **ابن خميس** ، معجم ، ج ١ ، ٣٣٢ .

(٤٧) **St.J. Philby.,** *Arabian Highlands, New York, 1952,25.*

(٤٨) **ابن هشام** ، السيرة النبوية لابن هشام ، تحقيق مصطفى السقا وآخرون ، ط ٢ ، جـ ١ ، وقد اعتمدنا في تحقيق هذه الأسماء على هذا الكتاب أساسا لأنه يعتبر أقدم كتب الاخباريين (حيث أنه استمد معلوماته من ابن اسحق الذي عاش حوالي منتصف القرن الثاني الهجري) ، وقد نقل عنه الاخباريون الأوائل الآخرون مثل أبو جعفر **محمد بن جرير الطبري** (تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل ، ابراهيم – جـ ٢ (القاهرة : ١٩٦١) ، ١٣١ – ١٣٩ . فلا يوجد اختلاف بينهما (بشأن أخبار حملة الفيل) . أما الاخباريون المتأخرون فقد دخلت على كتاباتهم الكثير من الإضافات والمبالغات ، ومنها إضافة أسماء قبائل على أنها تعاونت مع أبرهة في حملته ضد مكة مثل قبائل «عك» و «كندة» و «خولان» و «الاشعريون» ، (انظر **محمد بن محمد بن فهد** ، اتحاف الورى ، بأخبار أم القرى ، جـ ١ ، تحقيق فهيم محمد شلتوت (مكة المكرمة ، جامعة أم القرى ، ١٩٧٧/١٣٩٧) ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٣٩ ولعل سبب هذه الإضافات يرجع إلى العصبيات القبلية أي رغبة بعض الكتاب الذين ينتمون إلى القبائل المعادية لها في الصاق تهمة التعاون مع أبرهة عدو البيت الحرام ، بهذه القبائل .

(٤٩) **الحسن بن أحمد بن يعقوب** ، كتاب الأكليل ، جـ ٢ ، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي ، (القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ١٣٨٦/١٩٦٦) ، ١٥٧ – ١٥٨ .

(٥٠) مثال ذلك قبائل «خثعم» و «الأشعريون» الذين انضموا لجيش أبرهة (بن فهد ، اتحاف الورى ، ج ١ ، ٢٠) ، فقد كفّروا عن انضمامهم هذا بأن كسروا رماحهم وسيوفهم ليلة استعداد أبرهة للهجوم على مكة «ويرثوا إلى الله تعالى أن يعينوا على هدم البيت» (نفس المرجع ٣٠) .

(٥١) **الهمداني** ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ١٥٨ .

(٥٢) **الهمداني** ، صفة جزيرة العرب ، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي ، الرياض : دار اليمامة ، ٢٣٠ – ٢٣٢ ، ٢٣٤ .

(٥٣) **ابراهيم أحمد المحفي** ، معجم المدن والقبائل اليمنية ، صنعاء : مركز البحوث والدراسات اليمنية ، ١٩٨٥ ، ١٣٦ .

(٥٤) **ابن هشام** ، السيرة ، جـ ١ ، ٤٦ – ٥٧ .

(٥٥) **أبو الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي** ، أخبار مكة وماجاء فيها من اخبار ، تحقيق : رشدي الصالح ملحس ، ط ٢ ، جـ ١ ، (مكة المكرمة : مطابع دار الثقافة ، ١٣٨٥/١٩٦٥) ، ١٤٠ – ١٤١ ، ١٥٥ – ١٥٧ .

(٥٦) **الهمداني** ، صفة ، من مقدمة الكتاب للأستاذ حمد الجاسر ، ١٥ .

(٥٧) **جواد علي** ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، جـ ١ ، (بيروت : دار العلم للملايين ١٩٧٠) ، ١٠١ .

(٥٨) الموقع الوحيد الذي ذكره الهمداني في كتابه هذا شبيه بالاسم «حلبان» هو «حلبا» التي يصفها بأنها «قرية لبني مالك بن شهر . . . وشرقيها ماجاور بيشة من بلد خثعم . .» (الهمداني ، صفة ، ٢٦١) والغالب أنها نفس «حلبا» التي وصفنا موقعها في حاشية رقم ٢٨ بأنها «منطقة في السراة تنحدر سيولها إلى وادي الباحة» . ولعل الهمداني لم يكن يعرف حلبان نجد ربما لأنها لم تكن سوى حلة أو نقطة صغيرة فيما مضى فلم يذكرها أيضا مؤلفو المعاجم الجغرافية من المسلمين مثل البكري (معجم مااستعجم) وياقوت الحموي (معجم البلدان) ، وربما بدأ شيوع اسمها بعد استقرار قبيلة الشيابين من عتيبة بها (**الجاسر** ، معجم ، جـ ١ ، ٤٦٧) وقد أصبحت حلبان اليوم من المعالم الرئيسة لوقوعها على الخط السريع الذي يربط بين مكة المكرمة وبين الرياض .

(٥٩) **الهمداني** ، صفة ، من مقدمة الكتاب للأستاذ حمد الجاسر ، ١١ .

(٦٠) **Kister** *op. cit.*, 428 note 18 وفي هذه الحاشية من مقالة عن هذا الموضوع ، كتب كستر الإشارة التالية عن مرجع هذه المخطوطة Ms Bodley, f. 129b (Bodley = Bodleian Library) وهي إشارة خاطئة لأنه ينقصها رقم المخطوطة في المكتبة المذكورة ، وقد تمكنت أثناء زيارة لمكتبة بودليان بأكسفورد بانجلترا ، وبمعاونة كريمة من البروفسور بيستون الأستاذ بكلية سان جون بأكسفورد ، من الحصول على الرقم الصحيح للمخطوطة ، بل وتبين لي أن رقم الصفحة غير صحيح أيضا ، والرقم الصحيح للمخطوطة والصفحة هو Ms Bodley Marsh 384 f.120v.

كما تمكنت أيضا من الحصول على صورة للصفحة التي وردت بها المعلومة التي نقلها كستر وهي منشورة هنا (شكل ٦) لكي تكون في متناول الباحثين في تحقيق كتب التراث .

(٦١) **الأزرقي** ، أخبار مكة ، ج ١ ، ١٥٤ .
(٦٢) **ابن هشام** ، السيرة ، ج ١ ، ١٥٨ ، **والأزرقي** ، نفس المرجع .
(٦٣) **ابن هشام** ، السيرة ، ج ١ ، ١٨٦ .
(٦٤) نفس المرجع ، ١٨٦ .
(٦٥) نفس المرجع ، ومن المعروف أن حرب الفجار اشتعلت عدة مرات شملت عمر الرسول مابين الرابعة عشرة والعشرين أشدها التي كان البراض بن قيس سببا فيها ، ويبدو أنها المقصودة كحادثة هامة لتأريخ الأحداث ، كما أنها الحرب التي كان الرسول فيها يناول أعمامه السهام (نفس المرجع) .
(٦٦) يمكن لمن يرغب في دراسة هذا الموضوع ، الاستعانة بما ورد من معلومات عن نساخ كتاب الزبير بن بكار وعن نسخهم ، وذلك في الجزء المنشور من هذا الكتاب من ١٩ إلى ٥٢ ، وهو بعنوان : «جمهرة نسب قريش» **للزبير بن بكار** ، شرح وتحقيق محمود محمد شاكر ، جـ ١ (القاهرة : مكتبة دار المعرفة ، ١٣٨١/١٩٦١) .

المراجـــع

المراجع العربية

الأزرقي ، **أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي** ، أخبار مكة وماجاء فيها من الآثار ، ط ٢ ، تحقيق رشدي الصالح ملحس ، مكة المكرمة ، مطابع دار الثقافة ، ١٣٨٥/١٩٦٥ .

البكري ، **أبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي** ، معجم مااستعجم من أسماء البلاد والمواضع ، تحقيق مصطفى السقا ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٦٦/١٩٤٧ .

البلادي ، **عاتق بن غيث** ، معجم قبائل الحجاز ، مكة المكرمة ، دار مكة للنشر والتوزيع ، ١٣٩٩/١٩٧٩ .

البلادي ، **عاتق بن غيث** ، نسب حرب ، قبيلة حرب ، أنسابها ، فروعها ، تاريخها وديارها ، مكة المكرمة ، دار مكة للنشر والتوزيع ، ١٤٠٤/١٩٨٤ .

الجاسر ، **حمد** ، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية ، الرياض ، دار اليمامة ، (د . ت) .

ابن جنيدل ، **سعد بن عبد الله** ، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية ، عالية نجد ، (٣ أجزاء)، الرياض ، دار اليمامة ، ١٣٩٨/١٩٨٧ .

جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٧٠ .

الحسين بن علي ، الايناس في علم الأنساب ، أعده للنشر **حمد الجاسر** ، الرياض ، النادي الأدبي (د . ت) .

ابن خميس ، **عبد الله بن محمد** ، معجم اليمامة ، الرياض ، دار اليمامة ، ١٣٩٨/١٩٧٨ .

الطبري ، **أبو جعفر محمد بن جرير** ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦١ .

عبده ، **أسعد سليمان** ، الأسماء الجغرافية المكتوبة على خرائط المملكة العربية السعودية مقاس ١ : ٥٠٠,٠٠٠ ، ط ٢ جدة ، مكتبة المدني للنشر والتوزيع، ط ٢ ، ١٤٠٤/١٩٨٤ .

العقيلي ، محمد بن أحمد ، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية ، ط٢ ، المخلاف السليماني ، جازان ، النادي الأدبي ، ١٣٩٩/١٩٧٩ .

ابن فهد ، محمد بن محمد ، اتحاف الورى بأخبار أم القرى ، تحقيق فهيم محمد شلتون ، مكة المكرمة ، جامعة أم القرى ، ١٣٩٧/١٩٧٧

القلقشندى ، نهاية الارب في معرفة أنساب العرب ، تحقيق إبراهيم الإبياري ، القاهرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٥٩ .

كحالة ، عمر رضا ، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٨ .

المجحفي ، إبراهيم أحمد ، معجم المدن والقبائل اليمنية ، صنعاء ، مركز البحوث والدراسات اليمنية ، ١٩٨٥ .

ابن هشام ، السيرة النبوية لابن هشام ، ط ٢ ، تحقيق مصطفى السقا وآخرون ، القسم الأول (الجزآن الأول والثاني) ، القاهرة ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٧٥/١٩٥٥ .

الهمداني ، الحسن بن أحمد بن يعقوب ، كتاب الاكليل ، جـ ٢ ، تحقيق محمد بن على الاكوع الحوالي ، القاهرة ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٨٦/١٩٦٦ .

الهمداني ، الحسن بن أحمد بن يعقوب ، صفة جزيرة العرب ، تحقيق محمد بن على الاكوع الحوالي ، الرياض ، دار اليمامة (د . ت) .

ياقوت الحموى ، معجم البلدان ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٧٧ .

المراجع الأجنبية

Altheim, F. and **Stiehl, R.** *Araber und Sassaniden.* Berlin, Edwin Redslob zum 70 Geburtstag, 1954. *Finanzgeschichte der Spätantike.*

Beeston, A.F.L., "Notes on the Mureighon inscription", *BSOAS*, **XVI**, 1954.

———. "Problems of Sabaean chronology" *BSOAS*, **XVI**, 1954.

———. "New light on the Himyaritic calendar', *Arabian Studies"* **I**, London, 1974.

BSOAS, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* London.

Caskel, K., *Entdeckungen in Arabien,* Koln, 1954.

Conrad, L.I., "Abraha and Muhammad", *BSOAS*, **L**, 1987.

Kister, M.J. "The campaign of Huluban, a new light on the expedition of Abraha", *Le Museon*, **LXXVIII**, 1965.

Philby, ST.J., *Arabian Highlands*, New York, Cornell Univ. Press, 1952.

PSAS, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies,* London.

Ryckmans, G. "Inscriptions sud-arabes, Ry 506" *Le Museon*, **LXVI**, 1953.

Ryckmans, J. "Inscriptions historiques Sabéennes de l'Arabie centrale, inscription de Muraighan, Ry 506" *Le Muséon*, **LXVI**, 1953.

———. *Bibliotheca Orientalis*, **XIV**, 1957.

Sayed, Abdel Monem A.H., *"Emendations to the Bir Murayghan inscription Ry 506 and a new minor inscription from there" PSAS*, **Vol. 18**, 1988.

Smith, Sidney, *"Events in Arabia in the 6th century A.D., the career of Abraha", BSOAS*, **XVI**, 1954.

The Murayghan Inscription Ascribed to Abraha, Does it Record the Expedition of the Elephant?

ABDUL MONEM ABDUL HALEEM SAYED
Professor, Department of History, Faculty of Arts and Humanities, King Abdulaziz University, Jeddah.

ABSTRACT. Since the publishing of this inscription in 1953 by G. Ryckmans, semitists declared various opinions about the events to which it refers. The most serious of which is that it records the "Expedition of the Elephant" led by "Abraha the Abyssinian" to demolish the Holy Mosque at Makkah, for while the Surat al-Fil states that the "People of the Elephant" were perished and "turned into broken straw", the text of the inscription states that Abraha returned triumphant and alive.

As this view is due to the illegible letters and dropped words in the first copy (of G. Ryckmans), the writer visited the site of Bir Murayghan in an attempt to restore or amend through fresh photographs and tracings.

His achievement enabled him to restore the dropped words and identify the illegible letters, and thus he could read fresh names of tribes and sites.

He could present a new rendering of the text in which these tribes and sites are correlated with each others, in space and time.

The writer could conclude that the inscription records a tribal feud exploited by Abraha to subdue his enemies among the tribes of Najd, a conclusion which attests the fact that the inscription records another expedition led by Abraha which preceded that of the Elephant.

The writer could also refute the assumption declared by some semitists that the Prophet was born 23 years after "the year of the Elephant", an assumption which relied on a "weak" Arab tradition in this respect (contrary to the consensus Arab tradition that the Prophet was born in the same year of the Elephant), the aim of these semitists is to attain the same purpose, i.e. that the Murayghan inscription records the Expedition of the Elephant.

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م٣ ، ص ص ٩٩ - ١١٤ (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

النماذج في الدراسات الجغرافية

عبد العزيز بن عبد اللطيف آل الشيخ
الأستاذ المشارك بقسم الجغرافيا ، كلية الآداب ، جامعة الملك سعود ، الرياض ،
المملكة العربية السعودية

هذا البحث سوف يعرض مناقشة التعريفات المعطاة للنماذج ، وهذه التعريفات تتعدد بتعدد أصحابها . ثم سيتطرق البحث إلى أنواع النماذج وخصائصها واستخداماتها . ويرتبط تنوع النماذج بالأغراض المصممة من أجلها هذه النماذج ، وكذلك يرتبط بتنوع التخصصات والحقول العلمية نفسها . وهناك جزء من هذا البحث خصص لمناقشة المشكلات المرتبطة باستخدامات النماذج ، وهذه المشكلات منها العام ، أي تلك التي تشترك فيها علوم وحقول متعددة ومنها الخاص بالنماذج المستخدمة في حقل الجغرافيا ومجالاتها . وهنالك قسم أخير في هذا البحث ، خصص لمناقشة النماذج في حقل الجغرافيا ، ولعل هذا القسم يقودنا إلى طرح بعض الأفكار ذات العلاقة بتطوير علم الجغرافيا بشكل عام ، وبعض من اهتماماته بشكل خاص .

أولًا : مقدمـــة

حاول ويحاول الجغرافيون منذ سنين عديدة تطوير علمهم وطرق ووسائل أبحاثهم العلمية . ومنذ أن تجاوز الباحثون في هذا التخصص ماعرف بالثورة الإحصائية statistical revolution أي منذ ١٩٦٥م ، دخل هؤلاء الباحثون عصر النماذج ، على الرغم من أن استخدامها سبق ذلك بسنوات عديدة . ويعد عمل كل من هاجت Haggett و كورلي Chorley في عام ١٩٦٧م من الأعمال الرئيسة التي حددت معالم استخدام النماذج في التحريات العلمية الجغرافية(١) .

ومن حين إلى آخر ، استخدم الجغرافيون البيانات التي استعملها متخصصون في علوم مثل الهندسة وعلوم أخرى ذات ارتباط بالفرضيات الرياضية ، إلا أنه منذ زمن قريب نسبيا مما اهتمامهم

بالنماذج بشكل جدي وملحوظ[٢] وهذا النمو في الاهتمام بالنماذج واستخداماتها كأداة علمية جاء نتيجة لتوسيع دائرة مجالات البحث العلمي الجغرافي ، ونتيجة كذلك لشحذ أدوات هذا البحث وتطويرها .

وشمل هذا التوسع تطوير نماذج استعمالات الأرض ومواقع النشاطات من أواسط الستينيات من هذا القرن . وهذا التطور تم بشكل جزئي ضمن الجغرافيا ، وشارك فيه المهتمون بأمور التخطيط والنقل وكان محصلة ذلك أعمال كثيرة من أبرزها عمل لورى Lowry في عام ١٩٦٤م[٣] وقد ساهمت هذه الأعمال فيما يعرف بـ «النموذج الحضري العام» general urban model .

وعلى الرغم من أن استخدام النماذج بالنسبة لعديد من العلوم كان متزامنا ، إلا أن تأثير هذا الاستخدام كان متفاوتا من نوع من التخصص إلى آخر ، فتأثيرها على فرع الجيومورفولوجيا كان أكثر بروزا منه بالنسبة للجغرافيا الحضرية والإقليمية . ومن الأعمال الرئيسة في هذا الصدد مقالة كورلى Chorley في عام ١٩٦٢م وأقرب من ذلك عمل كورلى Chorley وكندي Kennedy[٤] .

هذه المقالة سوف تحاول سد بعض النقص الملحوظ في المكتبة العربية فيما يتعلق بالنماذج في الدراسات الجغرافية . ويمكن تقسيم هذه المقالة إلى أقسام تتناول : تعريفات النماذج ، أنواعها وخصائصها واستخداماتها ، والمشكلات المرتبطة باستخدامات النماذج ، ثم النماذج في الجغرافيا .

ثانياً : تعريفات النماذج

من المشكلات المطروحة فيما يتعلق بالنماذج ، هي عدم الإتفاق على تعريف محدد لها ، أو التفاوت الكبير في ذلك ، أو أحياناً الغموض الملحوظ في التعريفات المعطاة . ويعود ذلك حسب رأي هارفي Harvey إلى تعدد وظائف النماذج والذي يجعل هذا العمل على جانب كبير من الصعوبة .[٥] ومقدار الصعوبة في تعريف النموذج يتفاوت من فرع من العلوم إلى آخر ، ففي علوم الرياضيات نلاحظ أن تعريف مايمكن أن يسمى نموذجاً ، ليس بالأمر الصعب . فنجد مثلاً تارسكى Tarski يذكر أنه «عندما تتحقق جميع الجمل الصحيحة لنظرية ما ، يمكن أن يطلق عليها نموذج .»[٦] ويمكن مقارنة هذا التعريف المحدد بتعريف سكيلنج Skilling المتميز بالفضفاضية الملحوظة ، إذ يقول : «النموذج يمكن أن يكون نظرية أو قانوناً أو فرضية أو فكرة مركبة ، ويمكن أن يكون عاملا من العوامل أو علاقة أو معادلة .»[٧]

والنموذج يمكن أن ينظر إليه على أساس أنه تكوين مبسط للحقيقة . والنماذج ماهى إلا تقريبات غير موضوعية بدرجة كبيرة . إذ إنها لاتشمل جميع الملاحظات والمقاييس ذات العلاقة والفائدة من النماذج ترتكز على هذه الحقيقة ، إذ إن قيمة النماذج في إغفالها للتفاصيل الصغيرة ولاحتوائها على النواحي الأساسية للحقيقة فقط . وبناء على هذه النقطة يمكن القول أن النماذج لها درجات مختلفة من

الاحتمالية ومدى محدود من الحالات ذات العلاقة . وأفضل النماذج ، هي تلك التي يكون لها درجة عالية من احتمالية التطبيق ومدى واسع من الحالات التي يمكن أن تحتويها .

ومن الناحية اللغوية ، فالمصطلح (نموذج) كاسم يعني تمثيل وكصفة (نموذجي) يعني درجة من الكمال أو المثالية . ولو استطعنا أن ننحت منه فعلا (ينمذج) لأصبح يعني يجرب أو يبرهن أو يوضح شيئا . ويلاحظ أن للنماذج هذه الخصائص جميعها . ولهذا نجد أن اسكوف **Ackoff** ينظر إلى النموذج على أساس أنه «. . . مجموعة من الجمل عن الواقع . وهذه الجمل قد تكون حقيقية ، أو شبيهة بقانون ، أو نظرية» .(٨)

ثالثا : أنواع النماذج وخصائصها واستخداماتها

أنواع النماذج

كما سبق وأن ذكر فيما يتعلق بالتعريفات المعطاة للنماذج على أساس أنها تقريبات للحقيقة تتميز بإغفالها للتفاصيل . ومن خصائص النماذج طبيعتها الاقتراحية ، وهذا يعني أمرين : أن النموذج الجيد أو النموذج الناجح يحتوي على اقتراحات في مجمله ، أي إن التكوين الكلي للنموذج هو المهم وليس بعض أجزائه ، وأن خاصية التنبؤ للنموذج يمكن أن تتم من خلاله بالنسبة للعالم الحقيقي . أضف إلى ذلك أن النموذج الجيد ، ولهذا السبب ، يمكن أن يقترح أسئلة أخرى وقد يوحي لنا بتكوين فرضية علمية . ولابد أن يكون النموذج مبسطاً إلى حد كبير لكي يستعمل ويفهم من قبل مستعمليه وممثلاً لمجموع مدى الدلالات التي يحتوي عليها ، وفي الوقت نفسه ، يجب أن يكون معقدا نوعاً ما ليمثل بشكل دقيق الموضوع تحت الدراسة . ولأن النماذج تختلف عن العالم الحقيقي فهي نظائر لهذا العالم أي **analogies** .

والتقسيمات المعطاة للنماذج متعددة فبالنسبة لاسكوف **Ackoff** ١٩٦٤م فهو يقسمها إلى ثلاث مجموعات أو أنواع : النماذج الصورية **iconic** وهي التي تستخدم النماذج نفسها ولكن بمقاييس مختلفة ، والنماذج النظيرة أو الشبيهة **analogue** ، والنماذج الرمزية **symbolic** والتي تمثل الحقيقة عن طريق نظام رمزي مثل المعادلات الرياضية . هذا التصنيف حسب وجهة نظر اسكوف **Ackoff** يرتبط بوظيفة النماذج .(٩)

أما كورلي **Chorley** ، فيعتبر جميع النماذج نظائر **analogue** من نوع ما ، إلا أنه يصنفها أو يقسمها إلى : نماذج تترجم إلى ظروف طبيعية (وهذا النوع يشبه نماذج النظائر حسب رأي اسكوف **Ackoff**) ، ونماذج تتعلق بالإجراءات التجريبية (والتي تتعلق إما بتغيير في المقياس أو ترجمته إلى نظير لظروف طبيعية) ، والنماذج الرياضية (والتي تتطابق مع النماذج الرمزية التي افترضها اسكوف **Ackoff**) .(١٠)

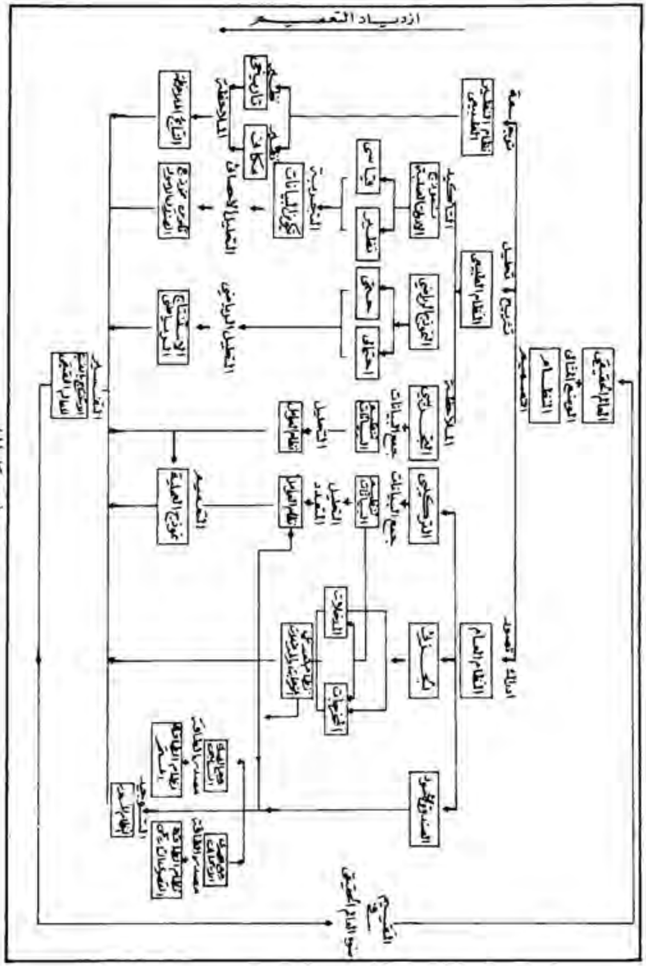
هذا التقسيم المبسط لأنواع النماذج المقترح من كورلي Chorley يحتاج إلى مزيد من الشرح ، إذ إنه يعتبر من التقسيمات المبسطة والشاملة في الوقت نفسه بالنسبة للنماذج الرياضية والتي يقسمها إلى قسمين : الحتمي deterministic والاحتمالي stochastic تشترك في أن المظاهر الأساسية للظواهر تشبه العلاقات بين رموز مجردة معينة والتي يمكن تحديدها وكتابتها . وهنا تكون الظواهر الملاحظة تشبه أشياءً في غاية التبسيط . والمهمة الأولى لتكوين النموذج الرياضي هي تحويل لغة النموذج المبسط من كلمات إلى رموز رياضية (T3m) أو جعل هذه الرموز رياضية (mathematization) لتكوين النظام الرياضي (A4m) .

والنوع الرئيسي الثاني من النماذج هي النماذج التجريبية . وهذه طريقة يطلق عليها كورلي Chorley طريقة الإثبات (substantion) (T3e) . وبهذه الطريقة يعاد تقديم أفكار النموذج المبسط في شكل تكوينات ملموسة أو محسوسة . وهنالك نوعان من هذه النماذج : النماذج القياسية scale models والنماذج النظيرة analogue models . والنماذج القياسية هي تلك النماذج التي تحاكي جزءا من العالم الحقيقي بمقياس معين ، ولهذا فهي من نواح كثيرة تشبه العالم الذي تمثله . أما النماذج النظيرة فتشمل تعديلات كبيرة لما تمثله وهي أكثر محدودية في هدفها من النماذج القياسية ، إذ إنها تهدف إلى إنتاج بعض الخصائص للتكوين أو شبكة العلاقة الحقيقية التي يبسطها هذا النوع من النماذج . ومن أمثلة ذلك الحاسب الآلي الذي يعتبر نظيرا أو شبيها للعقل البشري .

والنوع الثالث من النماذج هو النماذج الطبيعية natural models . وهذه طريقة أو أسلوب من النماذج المبسطة تتم بما يطلق عليه كورلي Chorley الترجمة (translation) . وهذه تتم بترجمة هذه النماذج (T3t) إلى نوع من الوضع الطبيعي النظير (A3t) ، والذي يعتقد أنه أكثر تبسيطاً وإدراكاً وملاحظة . وهنالك نوعان من الترجمة : الترجمة التاريخية والنظيرة . ومن الأمثلة على النموذج التاريخي تشبيه المؤرخ توينبي Toynbee للتكوين السكاني للهند بخصائص مشابهة بالثورة الصناعية في أوروبا . ومن الأمثلة على نماذج النظائر الطبيعية مقارنة بينج Bunge تحرك مواقع الطرق بتحرك مواقع الأنهار . وهنالك أمثلة عديدة أخرى لا يتسع المجال لذكرها هنا .[11]

وقد قام كورلي Chorley بتعديل تصنيفه للنماذج وقام بتطويره ليشمل ثلاث مجموعات . المجموعة الأولى وهي نماذج النظائر الطبيعية وتشمل النظير التاريخي والنظير المكاني . والمجموعة الثانية هي نماذج النظام الطبيعي وتشمل نموذج الأدوات الصلبة hardware وهذه تنقسم إلى قسمين : المقياس والنظير ، والنموذج الرياضي وهو نوعان : الحتمي deterministic والاحتمالي stochastic ، والتصميم التجريبي experimental design ، والمجموعة الثالثة وهي نماذج النظام العام وتشمل : التركيبي synthetic والجزئي partial والصندوق الأسود black box ، شكل ١ .[12]

وتشمل المجموعة الأولى من النماذج أعلاه البحث عن أحوال أو حوادث مشابهة أو نظيرة في أزمنة وأماكن مختلفة ، مثل ذلك تمثيل عملية النمو الاقتصادي من خلال التحليل التاريخي . أما



شكل (١)
خريطة النشاط الجغرافي
المصدر: R.J. Chorley, (1967), p. 61.

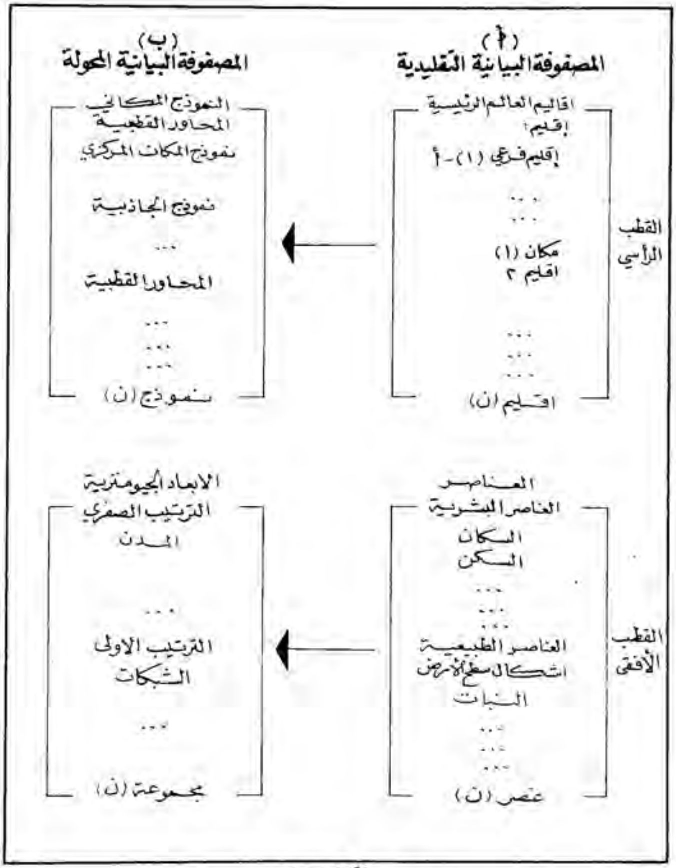
المجموعة الثانية فتتطابق في فكرتها مع الفكرة المتعارف عليها بالنسبة للنماذج في العلوم الطبيعية . وبالنسبة للمجموعة الثالثة من أنواع النماذج فهى فكرة جديدة تعالج تركيب أو تكوين وجه الأرض على أساس أنه يتكون من أجزاء مترابطة . وتحاول تمثيل هذه العملية على هذا الأساس . والنوع الأول من هذه المجموعة وهو التركيبي هو تمثيل الحقيقة بطريقة مركبة تشبه التصميم التجريبي . أما النوع الثاني وهو الجزئي فيعني بالعلاقة العملية ومحاولة الوصول إلى نتائج دون معرفة كاملة بما يدور داخل النظام . والنوع الثالث من هذه المجموعة وهو ماأطلق عليه كورلى Chorley مصطلح الصندوق الأسود ، فهو محاولة للحصول على نتائج من حالة معينة ليس لدينا معرفة بالأعمال الداخلية للنظام فيها .(١٣)

ومن الأمثلة الجيدة على توظيف النماذج لتعديل المفاهيم الأساسية للعلم هى المصفوفة الجغرافية المقترحة من بيرى Berry ١٩٦٤م .(١٤) وفكرة هذه المصفوفة هى تحويل العناصر ودراستها بناء على مفاهيم أخرى ، فبالنسبة للمسافة ، أو قطب المسافة كما يذكر بيري Berry ، يتم تحويلها إلى مسافة نسبية أو موقع نسبي locational relativity . فبدلاً من أن تقاس المسافة المساحية دون ربطها بعوامل أخرى يتم قياسها من حيث سهولة الوصول accessibility إليها أو مدى الانعزال isolation . ويمكن أن تقاس المسافة من ناحية معينة (في العادة من حيث الطاقة التي تترجم إلى تكلفة) وبالنسبة لأقاليم تخصصية أو محاور . ويعتمد تحديد هذه المحاور على النموذج المستخدم : ففي نموذج الانتشار قد يكون المحور هو نقطة بداية الانتشار ، وقد يكون المعيار هو المسافة أو سهولة الوصول من ذلك المحور . وتقاس المسافات بأفكار نسبية وبمقاييس مترية (طبوغرافية) topographical مثل نموذج von thunen ، أو بمقاييس نسبية (توبولوجية) toplogical . وتعتبر هذه المحاولات لاستخدام الموقع النسبي وليس الموقع المطلق من مظاهر بناء النماذج .

وبناء على مصفوفة بيري Berry ، يمكن كذلك تحويل الخصائص التي تدرس من قِبَل علوم أخرى ، وهى الخصائص نفسها التي لها تفسيرات جغرافية ، إذ إن عناصر النبات والسكان ليست هدف الجغرافيا في حد ذاتها ، بل إن هناك خصائص مجردة لهذه العناصر أو الخصائص التي يدرسها الجغرافيون وهى لاتدرس لذاتها ، بل لما لها من خصائص معينة . ويقترح في هذا الصدد كل من كورلي Chorley وهاجت Haggett للنظر في خصائص مجردة abstract properties وتلك تتعلق بالتكوينات القياسية النسبية والهندسية لهذا العنصر أو ذاك .(١٥)

وهنا ستركز الدراسة على تصنيف بعدي مبسط ، فيصبح التصنيف على مراتب : المرتبة الصفرية (نقاط ، مدن) ، المرتبة الأولى (خطوط ، شبكات) ، المرتبة الثانية (مناطق ، ولايات) ، المرتبة الثالثة (سطوح ، مظاهر أرضية) . ولو طورت هذه الأفكار لأصبح بالإمكان تقسيم فروع علم الجغرافيا تقسيماً آخر غير المعمول به حاليًا : تقسيماً إلى حقول فكرية مكانية متعددة مثل :

مشكلات النقط ومشكلات مناطق ، ووصف لسطوح رياضية ومشكلات أمكنة مركزية بدلاً من التقسيمات الحالية : المناخ والنبات والسكان وأشكال سطح الأرض . شكل (٢) .



شكل (٢)
مصفوفة البيانات الجغرافية
المصدر: B.J.B.Berry. (1964). pp.6-8

وفيما يتعلق بتبني أنماط جديدة يرى كوهن Kuhn ١٩٦٢م أن الفترة التي تلي تبنى النمط أو النموذج paradigm تخصص في العادة لثلاثة أنواع من البحث : تحديد الحقائق المهمة ومقارنة الحقائق بالنظرية وبلورة النظرية .[١٦] وفي المرحلة الأولى يتم تحديد الحقائق وجمع البيانات ، وفي هذه المرحلة أيضا يحدد المناسب من البيانات والقياس الدقيق للعوامل التي تبدو قبل مرحلة النمط أو النموذج إما ضئيلة أو مبهمة ومن الصعب لذلك قياسها . ولهذا فإن دراسة الأماكن الحضرية ذات الطبيعة المركزية قادت إلى العناية الشديدة بدراسة أحجام المدن باستخدام معايير قياسية صارمة . وفي المرحلة الثانية يركز الباحث على فحص الحقائق في ضوء النظرية القائمة . وهناك دراسات عديدة مثلاً لفحص وجود نموذج لنظرية المكان المركزي في مناطق متعددة من العالم . وقد ينتج عن أمثال هذه الدراسات إدخال تعديلات معينة على النموذج القائم . ويكون الناتج تطويرا للنموذج ضمن شروطه العامة . أما في المرحلة الثالثة فيمكن أن يكون النموذج الجديد على هيئة تحديد للثوابت في معادلة قائمة ، أو تحويل النماذج النوعية (غير الكمية) إلى نماذج كمية أو زيادة الجوانب الكمية فيها ، أو إدخال النماذج القائمة في نواح بعيدة الاحتمال أو غير مجربة . ومن النوع الأول دراسة ألسون Olson ١٩٦٥م ، ومن النوع الثاني دراسة داسى Dacey ، ومن النوع الثالث دراسة جولد Gould .[١٧]

ويرى كوهن Kuhn أن هناك شروطاً (أو خصائص) لابد من توافرها لنموذج جديد وهى :

أولا : لابد أن يكون باستطاعة النموذج الجديد أن يحل ، على الأقل ، بعض المشكلات التي أوصلت النموذج القديم إلى نقطة الأزمة . وهذا ينطبق على تفجر الوضع بالنسبة للجغرافيين الذين أصبحوا مجبرين على دراسة معلومات كثيرة تتعلق بالمناطق والمواضيع ، وفي الوقت نفسه يقومون بدراسة هذا الكم الكبير من البيانات في معزل عن الخصائص العامة الأرضية التي تشكل سطح الأرض والتي يرغبون في دراستها في المقام الأول . وإذا كان هناك من دعوة لنمط أو نموذج جديد للجغرافيا ، فلابد أن يتحرر ذلك النمط من إرتباطه بالكم الهائل من المعلومات ويتجه نحو نوع جديد من البيانات .

ثانيا : يجب أن يكون النمط الجديد ذا طابع مرغوب فيه من قبل العاملين في البحث العلمي ، ويشترط كوهن Kuhn أن يكون هذا النمط أنيقاً ومناسباً وبسيطاً .

ثالثا : يجب أن يحتوى النموذج الجديد على إمكانية للتوسع أكثر من القديم .[١٨]

استخدام النماذج

هنالك طريقتان فيما يتعلق باستخدام النماذج : **الطريقة الأولى** : **النظرية ثم النموذج** ؛ وهنا تقدم النظرية من خلال نوع من التكوين النموذجي ، وفي هذه الحالة يطور النموذج ليمثل النظرية . **والطريقة الأخرى هي تكوين نموذج يسبق تكوين النظرية نفسها** . وهذه الطريقة هى الأكثر

شيوعاً في العلوم الاجتماعية .(١٩) وترتبط استخدامات النماذج في البحث العلمي بنوع النموذج والهدف من التحريات العلمية . وبشكل عام هنالك نماذج لأغراض وصفية وأخرى لأهداف توقعية أو تنبؤية **وثالثة** تصمم لأغراض التخطيط ، وفيمايلي عرض لهذه الاستخدامات الرئيسة الثلاثة .

النماذج الوصفية : هذا النوع من النماذج يصمم لغرض وصف الحالات الراهنة . فقد يكون الهدف مثلاً لعمل نموذج (باستخدام الحاسب الآلي) لوصف المظاهر الحالية لبيئة حضرية نتيجة لما طرأ عليها من تغييرات . وفي هذه الحالة لابد من أن يحدد المصمم أموراً عديدة تتعلق بالمدخلات inputs والمخرجات outputs ، وتكاليف التصميم ، وإمكانية تطبيقه على حالات أخرى غير التي صمم من أجلها النموذج . والنماذج الوصفية الجيدة لها قيمة علمية لأنها تكشف الكثير عن تكوين البيئة المراد دراستها ، وتُقلصّ التعقيدات الموجودة في العالم الحقيقي إلى لغة رياضية مترابطة للعلاقات المرغوب في الكشف عنها .

النماذج التوقعية والتنبؤية : عندما تكون الرغبة في معرفة مايمكن أن يحدث مع مرور الوقت ، يكون التوقع مهماً ويكون فهم العلاقة بين الشكل والعملية على جانب كبير من الأهمية . فمثلاً بالنسبة لنموذج وصفي قد يكون من الكافي أن نحدد العلاقة بين عاملين (س و ص) ، وأن يقال بأن هذين العاملين يتأثر أحدهما بالآخر . ولكن عندما يكون الهدف هو توقع قيمة (ص) في وقت ما في المستقبل ، يجب أن يُحدد النموذج المراحل السببية (مثلاً كل وحدة تغير في قيمة س سوف تسبب تغيراً في قيمة ص بـ خمس وحدات) . وإذا استطاع الباحث أن يفترض إتجاه السبب ، فإن معرفة قيمة المستقبل «للسبب» تمكنه من التوقع للقيمة المستقبلية «للتأثير» . ولهذا فإن مهمة مصمم النموذج التوقعي هي تكوين الإطار المنطقي الذي تكون ضمنه العوامل ذات العلاقة بهدفه أو المرتبطة بغرضه . والمهمة الثانية لمصمم هذا النوع من النماذج هى تقدير أو تبيان تلك المتغيرات السببية ذات العلاقة بالمستقبل وتوضيحها كلما أمكن ذلك .

النماذج التي تصمم لأغراض التخطيط : والغرض من هذه النماذج واضح وهو وضع بدائل للنتائج التي يمكن إتباعها مثل : تحديد البرامج البديلة أو الخطوات التي يمكن أن يختارها المخطط ، وتوقع النتائج لكل اختيار ، وتحديد النتائج بطريقة مناسبة لكل اختيار ، ثم اختيار البديل الذي يعطى أعلى النتائج .

رابعا : المشكلات المرتبطة باستخدامات النماذج

تنبع مشكلات استخدام النماذج من المشكلات الموروثة في التخصص نفسه ، وبسبب محاولة الملاءمة بينها وبين المشكلات الموروثة في استخدام النماذج نفسها . وفي هذه الناحية يجب أن يكون

لدينا نظرة شمولية حول استخدامات النماذج . وهذه تختلف تبعا لكل تخصص وبسبب المتغيرات المتعلقة بالتخصص والأنماط paradigms الخاصة به والنظريات التي طورت ضمنه .

وكما سبق وأن ذكرنا ، تُستخدم النماذج في النظام الطبيعي physical system ، وفي النظام الاقتصادي - الاجتماعي socio-economic Systems وفي الأنظمة المختلطة الطبيعية وغيرها ، وفي نماذج المعلومات . ففي الحالة الأولى تستخدم النماذج في الجيومورفولوجيا وفي المناخ وفي علم المياه . وفي الحالة الثانية يمكن أن تستخدم النماذج في علوم السكان والاجتماع والاقتصاد والجغرافيا الحضرية وجغرافية السكن وفي دراسة الموقع الصناعي والأنشطة الزراعية . وفي الحالة الثالثة تدرس الأقاليم والنظام البيئي وتطور الأنماط المكانية ونماذج الشبكة في الجغرافيا .

وتبرز صعوبة استخدام النماذج من تعدد النماذج نفسها وتعدد وظائفها والمرتبطة بالتعدد في تعريف هذه النماذج . ومن أبرز الصعوبات في هذا الشأن هى علاقة النموذج بالنظرية . ومن المعلوم أن الهدف الرئيسي من تكوين النظرية العلمية هو كشف الترتيب الذي يبدو أنه غير ذلك . وفي سعينا لتكوين نظرية علمية قد نستخدم نموذجاً سابقاً priori model ، ونحتاج في هذه الحالة إلى تحويل مافي النموذج من خصائص ومن منطق إلى نظرية . وسيكون في مقدورنا ذلك إذا استطعنا التمييز والتفريق بين ماهو نموذج وماهو نظير ، وهذا التمييز قد يكون صعبا في بعض الأحيان . ويعتقد هارفي Harvey أنه بدون هذا التمييز ، يصعب علينا التفريق بين «ترتيب حقيقي في فوضى شكلية» وبين «ترتيب شكلي في فوضى حقيقية .»[٢٠]

وعند تطوير نظرية أو إعادة تكوينها أو إيجادها ، لابد من استخدام نموذج سابق . وهذا يعني أن النموذج يحتوي على بعض خصائص لاتوجد في النظرية الأصلية (إذا كان هنالك من نظرية أصلية) . وكما سبق وأن ذكرنا قد يترتب على ذلك إضافة (أي تطوير النظرية) ، أو إحلال (أي إعادة تكوين النظرية) ، أو إبتكار (أي إيجاد نظرية) لأفكار النموذج . ومن ناحية أخرى ، فإن تمثيل النظرية يعني استخدام النموذج اللاحق ، وذلك عندما يكون لدينا نظرية عامة .

ومن المشكلات المتعلقة بالنموذج هى التحديد ، ويذكر هارفي Harvey أن هناك ثلاثة أحوال بهذا الخصوص .[٢١] هنالك نماذج محددة أكثر من اللازم over-identified models . وهنا يمكن أن يصمم نموذج ويصبح له أكثر من تفسير نظري . فمثلاً مع استعمال نموذج خط الإنحدار نحصل على ارتباط مناسب ، ولكن عندما نفسر هذا الإرتباط لمعرفة مدى دلالته على علاقات سببية ، أم على علاقات وظيفية ، أم أنه ارتباط غير حقيقي . وفي هذه الحالة لايمكن أن يوضح لنا النموذج نوع العلاقة .

وهنالك نماذج غير محددة unidentified models . وهذه الحالة هى عكس الحالة السابقة ، فقد يصمم نموذج ويعطي نتائج جيدة ، ولكن نجد أنه من المستحيل أن يعطينا تفسيرات نظرية . وهذه الحالة خاصة بنموذج الصندوق الأسود الذي سبقت الإشارة إليه . ويدخل ضمن هذا كثير

من النماذج الإحصائية ، ومن الأمثلة على هذا النوع : قاعدة الحجم الترتيبي rank-size rule والذي لايبدو أن لها تفسيرا نظرياً مؤكداً . ويدخل ضمن هذه الفئة وبدرجة أقل نموذج الجاذبية gravity model . وفي مثل هذه الحالات تم تطوير كثير من النظريات لشرح هذه الاتساقات أو الانتظامات أو الظواهر ، ولكن النموذج نفسه لايدل بأية طريقة على الطبيعة التي يجب أن تكون عليها النظرية . وهنالك حالة ثالثة يعطي النموذج المصمم تفسيراً لنظرية واحدة فقط ، وهذا النوع من النماذج هو المرغوب بطبيعة الحال ، إلا أن هذا النوع من الندرة في الجغرافيا .

والمشكلات المرتبطة باستخدام النماذج في التحريات العلمية هى مشكلات إجرائية . وفي هذا الشأن يواجه العلماء بعضاً من هذه المشكلات ، وبالنسبة لجميع أنواع النماذج . ويبدو أن الجدال حول هذا الأمر يدور حول اختيار الإجراء المناسب لاستخدام النموذج في التحريات العلمية . وهنا يمكن نقاش الأمر من ناحيتين : النموذج اللاحق والنموذج السابق . وهذا النقاش لابد أن يقودنا إلى طرق تكوين النظرية العلمية . ومن المعلوم أن هناك طريقين لتكوين النظرية .[٢٢]

النموذج اللاحق : الطريق الأول يبدأ بالملاحظات الميدانية أو التطبيقية ، والتي منها يمكن التعرف على عدد من حالات التناسق لسلوك معين . ولشرح هذه الحالات ، يمكن اقتراح نظرية والتي قد تحتوي على مفاهيم نظرية مجردة ، ويمكن بعد ذلك أن تعالج النظرية من حيث البديهيات ويمكن أن تخضع للفحص العلمي .

وهذه النظرية يمكن فيما بعد أن تقدم على شكل نموذج ، وفي هذه الحالة يطور النموذج ليمثل النظرية . وبما أن الهدف والغرض من النموذج في هذه الحالة معلومان سلفاً ، يكون السؤال المطروح في هذه الحالة هو مدى مناسبة النموذج للغرض ، ويمكن تحديد ذلك ببساطة في ضوء النظرية المعطاة . وبطبيعة الحال عندما لايكون لدينا نظرية عامة ، فسيكون هنالك علامة استفهام حول مناسبة عمل النموذج ليكون ممثلاً لنظرية ما .

ومن ناحية أخرى ، عندما يكون لدينا نظرية عامة وعندما يحتوي النموذج على الشروط والأسس المتعلقة بالنظرية ، فنكون قد حققنا شروط تمثيل النظرية بنموذج . ونستطيع القول أن هذا النموذج يمثل هذه النظرية . ومن المشكلات المتعلقة بهذا الأمر ، هو التفاوت في درجة التعقيد للنموذج وتأثير ذلك على مسألة تمثيله للنظرية . وهناك نوع آخر من المشكلات يعتبر أكثر خطورة ألا وهو عندما تفشل في تحديد النظرية بشكل كامل ، وهذا سيؤثر بشكل تلقائي على مراقبة علاقة النظرية بالنموذج . وأي خلل من هذا النوع ، بالنسبة للنظرية ، سينعكس على النموذج . وعندما نتعامل مع نموذج لاحق لنظرية ، والهدف هو تقديم النظرية ، فنحن نعمل على طول امتداد ، فمن ناحية لدينا جمل نظرية على درجة كبيرة من الثقة ممثلة بنماذج يمكن مراقبتها (جمل نظرية واضحة) ؛ ومن ناحية أخرى على طول هذا الامتداد لدينا جمل نظرية ذات درجة أدنى من الثقة ممثلة بنماذج لايمكن مراقبتها (جمل نظرية مشوشة) .

النموذج السابق : والشكل الآخر المهم من الطريق الثاني لتكوين النظرية العلمية ، يكون من خلال إعطاء تفسير لمعادلة رياضية مجردة تماماً . وقد تنشأ هذه المعادلة الرياضية من مجادلة تحليلية مجردة ، أو نتيجة للإجابة على مجموعة من المشكلات العملية في تخصص آخر . ويمكن النظر إلى المعادلة الرياضية على أساس أنها تطور نظري لنظرية احتمالية يتم وضع العالم الحقيقي في هذه المعادلة الرياضية الجاهزة . وهنا نبدأ بمعادلة وبعد ذلك نسعى للتعريف بمجموعة من الأشياء والحوادث والتي يمكن تطبيقها على هذه المعادلة . وإذا نجحنا في ذلك فنقبل بالمعادلة باعتبارها نموذجاً ممثلاً للنظرية . ويمكن من خلال تكوين المعادلة أن نستنتج تكوين النظرية . وفي هذه الحالة يكون النموذج أولا ثم تطور النظرية من هذا النموذج .

والنماذج السابقة أكثر شيوعاً من النماذج اللاحقة ، ويرى البعض أن الفرق بين النموذج والنظرية هو ببساطة أن النموذج نظريا سابق للنظرية . وبناء على ذلك ، فالبعض يعرف النموذج على أساس أنه تكوين تحليلي سابق يطبق على الواقع ، أما النظرية فهي تكوين ينمو نتيجة لازدياد الخبرة بالعالم الحقيقي .

وقد يفترض بناء على ماذكر بهذا الخصوص حتى الآن أن النوعين من النماذج يتميزان أو يمكن التمييز بينهما بسهولة ، ولكن واقع البحث العلمي ينسل أو ينساب من نموذج سابق إلى افتراض نوع من النظرية ، إلى تطوير نموذج لاحق ، والذي يضاف إليه بعض العناصر ويعمل بعد ذلك كنموذج سابق لإيجاد نظرية أخرى .

خامسا : النماذج في الجغرافيا

تتركز مشكلة النموذج في البحث والتراث الجغرافي حول علاقة النموذج بالنظرية . وقد أدرك الجغرافيون هذه المشكلة . يذكر كورلي Chorley في ١٩٦٤ مثلاً أن النموذج يصبح نظرية عن العالم الحقيقي عندما يوضع جزء من هذا العالم فيه فقط(٢٣) ونجد جورج George في عام ١٩٦٧ و هارفي Harvey في ١٩٦٧ أيضاً يعتبران النموذج مفسراً وممثلاً للنظرية فقط ؛ أي ليس نظرية ولايقوم مقامها(٢٤)

ومن أخطار النموذج كما يذكر هارفي Harvey في ١٩٧٠ هو اعتباره نظرية وينتج هذا من استعمال النموذج والاعتياد عليه والنظرة إليه على أساس أنه نظرية . ومن الأمثلة على ذلك نموذج دافس Davis في الجيومورفولوجيا والخاص بالدورة التحاتية . ومن أمثلة ذلك النماذج المتعددة الخاصة بالمكان المركزي في جغرافية الاستيطان ، والتي تعتبر أمثلة للعديد من النماذج التي تعد ممثلة لنظرية بشكل جزئي فقط .(٢٥)

ويضرب هارفي Harvey مثالاً على النماذج التي يمكن أن تصمم لإيضاح السبب والتأثير بالعلاقة التالية :

(١) أ ← ب ؛ ب ← أ

(٢) إذا كان أ ← ب ، و ب ← ج ، فإن أ ← ج .

تدل الجملة الأولى على مبدأ عدم التعاكس principle of irreversibility فلو كانت أ تؤدى إلى ب ، فهذا لايعني بالضرورة أن ب تؤدى أو تسبب أ .

وتدل الجملة الثانية على مبدأ التعدي principle of transitivity ويمكن أن تعتبر أي من المعادلتين نموذجاً .[٢٦] ويبدو أن هذا النموذج بالنسبة للعلوم الطبيعية يعد نموذجاً كونياً أو نظرية كونية . ولو أخذنا هذا النموذج ليكون نموذجاً سابقاً في البحث عن نظرية جغرافية ، ولو وضعنا العالم الحقيقي بداخله ، فليس بالضرورة أن نستنتج نظرية يكون لها التكوين المنطقي الموجود في النموذج السابق الذي استخدمناه لتكوين تلك النظرية ، إذ لايمكن أن نحيط بما في هذا العالم من قوانين السبب - و - النتيجة . يضاف إلى ذلك أننا قد طبقنا نموذجاً للسبب - والنتيجة على الواقع أو على جانب منه .

التعليقـــات

(١) **P.Haggett and R.J. Chorley**, 'Models, Paradigms and the New Geography,' in **R.J Chorley and P.Haggett** (Eds.) *Models in Geography*, (Methuen & Co Ltd, 1967), 19-41.

(٢) **A.G. Wilson**, 'Theoretical Geography: *Some Speculations*,' (3 January, 1972),

(٣) **I.S. Lowry**, *Model of Metropolis, Santa Monica*, 1964.

(٤) **R.J. Chorley**, 'Geomorphology and General Systms Theory, *U.S. Geal. Sury. Prot.* Pap 500-B (1962); **R.J. Chorley and B.A. Kennedy**, *Physical Geography-A Systems Approach*, 1971.

(٥) **D. Harvey**, *Explanation in Geography*, New york: St. Martin's Press, 1970 144.

(٦) المرجع السابق ص ، ١٤٤ .

(٧) **H.Skilling**, 'An Operational View,' *Amer Scient.*, 52, (1964), 388A.

(٨) **R.L. Ackoff**, *Sientific Method*, New York: John Wiley & Sons, Inc., 1962, 109.

(٩) **R.L. Ackoff**, *General Systems Theory and Systems Research Contrasting Conceptions of Systems Sciences* Mesarovic, M.D., 1964.

(١٠) **R.J. Chorley**, 'Geography and Analogue Theory,' *Ann. Ass Amer. Geogr.*, 54, (1964), 127-37.

(١١) المرجع السابق .

(١٢) **R.J. Chorley**, 'Models in Geomorphology,' in **R.J. Chorley and P.Haggett** Eds.), *Models in Geography*, (Methuen) Co. LTD, 1967), 59-97.

(١٣) المرجع السابق .

(١٤) **B.J.L. Berry**, 'Approaches to Regional Analysis A Synthesis,' *Ann. Ass Amer Geogr.*, 54, (1964), 2-11.

(١٥) **P.Haggett and R.J. Chorley**, 1964, *op. cit*, 43.

(١٦) **T.S. Kuhn**, *The Stucture of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, (1970), 152-156.

(١٧) انظر : **G.Olsson**, 'Distance and Human Interaction :A Migration Study,' *Geogr Annlr Ser B, 47, (1965), 3-43;* **M.F. Dacey**, 'The Geometry of Central Place Theory,' *Geogr Annlr Ser* B, 47, (1965), 111-124; **P.Gould**, *'A Bibliography of Space-Searching Procedures for Geographers*, Dept. of Geog Pennsylvania State University, 1965.

(١٨) **T.S. Kuhn**, (1970), *op. cit.* وهذه الصفات التي يذكرها **Kuhn** قد يصعب تحديدها بخصائص معينة ، إلا أنه يمكن أن يضرب لها بعض الأمثلة : مثل نموذج Hutton الخاص بقانون التدفق أو الجريان الذي يعتبر نموذجاً ذا نظام تجمعي قابل للتطبيق على حالات كثيرة ؛ انظر **N.F. Hutton** 'The Role of Models in Physics, *Br. Jo. of the Ph of Sci.* 41, (1953-54), 284-301 وكذلك نموذج Haggerstrand (١٩٥٣) للانتشار الذي حل محل العديد من الدراسات غير المتقنة : **T.Haggerstrand**, *Innovations for Loppet Ur. Korologisk Synpunkt*, Lund, 1953.

(١٩) **عبد العزيز آل الشيخ** ، «مشاكل تكوين النظرية العلمية» ، الدارة ، ١ ، السنة السادسة (شوال ، ١٤٠٠هـ - سبتمبر ، ١٩٨٠م) ؛ ٣٤ - ٤٧ .

(٢٠) **D.Harvey**, (1970) *op.cit*, 158.

(٢١) **D.Harvey**, (1970) *op.cit*, 159.

(٢٢) **عبد العزيز آل الشيخ** ، مرجع سابق ، ٤٣ .

(٢٣) **R.J.Chorley**, (1964), *op. cit.*, 128.

(٢٤) **F.H.George**, 'The Use of Models in Science,' **in R.J.Chorley and P.Haggett** (Eds.), *Models in Geography*, (Methuen & Co. LTD, 1967), 43. **D.Harvey**, 'Models of the Evolution of Spatial Patterns', in **R.J.Chorley and P.Haggett** (Eds.), *Models in Geography*, (Methuen & Co LTD, 1967), 552-4.

(٢٥) **D.Harvey**, (1970) *op.cit*, 163.

(٢٦) **D.Harvey**, (1970) *op.cit*, 164.

المراجـــع

أولاً : المراجع العربية

آل الشيخ ، عبد العزيز ، «مشاكل تكوين النظرية العلمية» ، الدارة ١ ، السنة السادسة ، شوال ، ١٤٠٠هـ سبتمبر ، ١٩٨٠م ، ٣٤ - ٤٧ .

ثانياً : المراجع الأجنبية

Ackoff, R.L. *Scientific Method*, New York, John Wiley & Sons, Inc., 1962, 109.

———— *General Systems Theory and Systems Research: Contrasting Conceptions of Systems Sciences*, Mesarovicm M.D., 1964.

Berry, B.J.L. "Approaches to Regional Analysis A Synthesis," *Ann. Ass. Amer. Geogr.*, 54, (1964), 2-11.

Dacey, M.F. "The Geometry of Central Place Theory," *Geogr. Annir. Ser. R.*, 47 (1965), 111-124.

Chorley, R.J. "Geomorphology and General System Theory," *U.S. Geol. Surv. Prof. Pap.*, 500-B (1962).

————. "Geography and Analogue Theory, *Ann. Ass. Amer. Geogr.*, 54 (1964), 127-37.

Chorley, R.J. and **Haggett, P.** (Eds.), *Models in Geography*, London, Methuen & Co. Ltd., 1967, 59-97.

Chorley, R.J. and **Kennedy, B.A.** *Physical Geography–A Systems Approach*, London, 1971, 203.

George, F.H. "The Use of Models in Science," in Chorley, R.J. and Haggett, P. (Eds.), *Models in Geography*, London, Methuen & Co. Ltd., 1967, 43.

Gould, P. "*Bibliography of Space-Searching Procedure for Geographers*, "Dept. of Geog., Pennsylvania State University, 1965.

Haggerstrand, T. *Innovationsforloppet Ur. Korologisk Synpunkt*, Lund, 1953.

Haggett, P. and **Chorley, R.J.** "Models, Paradigms and the New Geographer," in Chorley, R.J. and Haggett, P. (Eds.), *Models in Geography*, London, Methuen & Co. Ltd., 1967, 19-41.

Harvey, D. "Models of the Evolution of Spatial Patterns," in Chorley, R.J. and Haggett, P. (Eds.), *Models in Geography*, London, Methuen & Co. Ltd., 1967, 500-.

————. *Explanation in Geography*, New York: St. Martin Press, 1970, 144.

Hutton, N.F. "The Role of Models in Physics, *Br. Jo. of the Ph. Sci.*, 41, (1953-54), 284-301.

Kuhn, T.S. *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, (1970), 152-158.

Lowry, I.S. *Models of Metropolis*, Santa Monica, California, 1964.

Olsson, G. "Distance and Human Interaction: A Migration Study," *Geogr. Annir. Ser. B.*, 47 (1965), 3-43.

Skilling, H. "An Operational View," *Amer. Scient.*, 52 (1964), 388A.

Wilson, A.G. "Theoretical Geography: Some Speculations," *Institute of British Geographic Publications*, 57 (1972), 31-44.

Models in Geographic Studies

ABDULAZIZ A. ALSHAIKH
Associate Professor, Department of Geography, College of Arts, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia.

ABSTRACT. This paper will discuss definitions of models. It also deals with types of models, their characteristics and uses. Models vary according to the purposes that they were designed for and they also vary because of the variations among the fields of studies and specializations themselves. Therefore, a portion of this paper is devoted to discuss the problems associated with model uses. In this regard, there are general problems, which are shared by various disciplines, and there are specific problems which are associated with model uses in the field of geography. There is a final portion of this paper that is devoted to the discussion of models in geography and in this portion some ideas were entertained in relation to the development of geography in general and its concerns in particular

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م[٣] ، ص ص ١١٥ - ١٥٢ (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها في الفقه السياسي الإسلامي

على بن فهيد الدغيمان السرياني
أستاذ مساعد - قسم الدراسات الإسلامية - جامعة الملك سعود - الرياض

يذهب سلف علماء المسلمين وبعض الباحثين في الفقه السياسي الإسلامي من المعاصرين إلى أن الأصل الذي يحكم علاقة الدولة الإسلامية بالذين لايخضعون لسلطانها من غير المسلمين هو الحرب والقتال مطلقاً ، باعتبار أن الجهاد أو القتال في سبيل الله طلب وابتداء من المسلمين لغيرهم بالقتال مالم يسلموا أو يخضعوا لسلطة الدولة الإسلامية بعقد الذمة والجزية مع الصغار ، وذلك سواء كانوا مسالمين أو غير مسالمين . ويذهب كثير من الباحثين المعاصرين إلى أن الأصل المذكور هو المسالمة ؛ باعتبار أن الحرب مشروعة في الإسلام ضد غير المسلمين لضرورة الدفع عن النفس فقط . وهذا البحث يتناول موقف كل من هذين الفريقين وأدلته ومايرد عليها من مناقشات ، ويخلص في النهاية إلى مايبدو أنه الأقرب إلى الصواب في ذلك .

مقدمـــة

تبحث هذه الدراسة في الأصل الذي يحكم علاقة الدولة الإسلامية بالذين لايخضعون لسلطانها ممن لايدين بالإسلام من الأفراد والجماعات والدول ، وهو موضوع أثار في هذا العصر خلافاً بين فريقين من الباحثين .

يرى أحدهما أن الأصل في ذلك هو الحرب والقتال ، ويتكىء هذا الفريق على مادة غزيرة من أقوال وآراء سلف علماء المسلمين الذين سبقوهم إلى تقرير هذا الأصل والاستدلال عليه .

ويذهب الفريق الآخر إلى أن الأصل هو السلم ، ويتمسك هؤلاء بإعادة قراءة وفهم نصوص الشريعة المتعلقة بالموضوع ، وذلك في عصر يختص عما تقدمه من العصور بما يشهده من تغير حقيقي في واقع العلاقات بين الأمم والشعوب ، فالبشر اليوم رعايا لدول يقوم مجتمعها على الاعتراف بسيادة كل منها على أرضها وأفراد شعبها ، وبحق كل منها في البقاء ، وذلك لمجرد توافر عناصر الدولة فيها ، والتي ليس من بينها وجود قوة مسلحة تحمي هذا الحق .

ومنشأ الخلاف المذكور هو التنازع في المقصود من تشريع الجهاد أو قتال الكفار في الإسلام ، فعلى الرغم من أنه لايعلم لأحد من سلف المسلمين أو خلفهم خلاف ظاهر في مشروعية الجهاد أو القتال في سبيل الله ، فإن كثيراً من الباحثين المعاصرين يرى أن المقصود هو حماية المسلمين من عدوان غيرهم فحسب ، وعلى هذا فإن مشروعية قتال المسلمين للكفار خلاف الأصل في معاملتهم ، فلايجوز للمسلمين الخروج على الأصل إلا عندما تلجىء إلى الخروج عليه ضرورة الدفع عن النفس . وهذا الفهم مخالف لما عليه سلف العلماء – ومن تابعهم من المعاصرين – الذين تطبق عباراتهم على أن علاقة القتال والحرب مع الكفار علاقة دائمة ، فيقاتلون دفعا في حالة عدوانهم ، فإن لم يعتدوا كان قتالهم مشروعا على سبيل الطلب والابتداء حتى يسلموا أو يدفعوا الجزية صاغرين ، وكل ماقد يخالف ذلك من مسالمة المسلمين للكفار فهو إستثناء على الأصل في العلاقة معهم ، فتتوقف شرعيته على مقدار الضرورة التي تلجيء إليه .

وبما تقدم مجملا يتبين أن العلماء والباحثين في الفقه السياسي الإسلامي على مذهبين جامعين – في مجموعها – لآرائهم وأقوالهم في أصل علاقة الدولة الإسلامية بغيرها ، أحدهما : أن الأصل هو الحرب والقتال . والثاني : أن الأصل هو السلم . وفيمايلي تناول هذين المذهبين بالدراسة .

المذهب الأول
الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها هو الحرب والقتال

تتظافر عبارات سلف العلماء في الإسلام – على اختلاف فرقهم ومذاهبهم – على تقرير أن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول والجماعات والأفراد من غير المسلمين هو الحرب والقتال ، فالجهاد في سبيل الله بالقوة والسلاح هو الذي يحكم علاقة المسلمين بغيرهم ، وهو – وفقا لهذا المذهب – مبادأة للكفار بالقتال وطلب لهم به في عقر دارهم ، وذلك مابقى على وجه الأرض كافر لم يسلم أو يخضع لسلطان الإسلام بعقد الذمة ودفع الجزية على وجه الصغار .

فيقرر بعض فقهاء الحنفية هذا المذهب بعبارة موجزة ، فيقول : «وقتال الكفار واجب وإن لم يبدؤنا[1]» . وفي ترتيب القتال على عدم الاستجابة للدعوة إلى الإسلام يقول السرخسي – من

الحنفية أيضا – : «فأما بيان المعاملة مع المشركين ، فنقول : الواجب دعاؤهم إلى الدين وقتال الممتنعين منهم من الإجابة[٢]» ، كما يقول في عبارة أخرى له يشير فيها إلى رئيس الدولة أو الإمام : «وإن كانوا قوماً لاتقبل منهم الجزية كعبدة الأوثان والمرتدين ، فإنه يدعوهم إلى الإسلام ، فإن أبو قاتلهم[٣]» ، ثم يصرح برفض أصل المسالمة مع الكفار الذين يرغبون في إقامة هذه العلاقة على أساس المعاملة بالمثل ، فيقول : «وإن قالوا للمسلمين وادعونا على أن لانقاتلكم فليس للمسلمين أن يعطوهم ذلك[٤]» .

ولاشك أن هذه الموادعة التي يرفضها السرخسي ليست هي كل موادعة بين المسلمين وغيرهم ، فهو مع جمهور الفقهاء الذين يرون مشروعية ماتقتضيه منها المصلحة أو تدعوا إليه الضرورة[٥] ، ولكنه يرفض الموادعة أو المسالمة المقابلة للحرب مقابلة الضد لضده من كل وجه ، وهي المسالمة التي يقتضي وجودها إنتفاء الحرب حقيقة وحكما بين المسلمين وغيرهم ، فانتفاء الحرب حقيقة وحكما – أو صورة ومعنى بتعبير آخر – مع الكفار الذين لم يذعنوا للإسلام باعتناقه ، أو بدفع الجزية مع الصغار لدولته ، ممتنع عند أصحاب هذا المذهب كافة ، ولكن المسالمة التي قد تقتضيها المصلحة أو تدعوا إليها الضرورة لاتضاد أصل الحرب مع الكفار عندهم على الوجه المذكور ، وإنما تعلق الحرب حقيقة أو صورة فقط مع بقائه من حيث المعنى والحكم ، بل إن هذه المسالمة هي ذاتها حرب من حيث المعنى والحكم وفقا لعبارة أحدهم ، فيوجه الكاساني عدم جواز الموادعة مع الكفار لغير ضرورة بقوله : «لأن الموادعة ترك القتال المفروض ، فلا يجوز إلا في حال يقع وسيلة إلى القتال ، لأنها حينئذ تكون قتالا معنى[٦]» .

وتتفق عبارات فقهاء المذهب الشافعي مع العبارات المتقدمة لفقهاء الحنفية في تقرير أصل الحرب في العلاقة مع الكفار ، فقد جاء عن الشافعي نفسه عبارات كثيرة في ذلك[٧] ، ومنها قوله في فرض الجهاد : «أن يقوم به من فيه كفاية للقيام به حتى يجتمع أمران : أحدهما أن يكون بإزاء العدو المخوف على المسلمين من يمنعه ، والآخر أن يجاهد من المسلمين من في جهاده كفاية ، حتى يسلم أهل الأوثان أو يعطى أهل الكتاب الجزية[٨]» . وفي هذه العبارة دفع لأي احتمال بأن فرض الجهاد يتحقق أداؤه بمدافعة العدو فقط ، إذ إن المدافعة عند وجود مايقتضيها لاتتجاوز – عند الشافعي وغيره من القائلين بأصل الحرب – أن تكون شطر الجهاد ، والشطر الآخر هو طلب الكفار بالقتال طلباً لايتوقف على وقوع العدوان منهم أو الإعداد للعدوان ، بل على عدم خضوعهم لسلطان الإسلام عليهم على أحد الوجهين المذكورين ، وشريعة الجهاد إنما تتأدى بالقيام بكل من هذين الشطرين في نطاقه الخاص به .

وقد تابع فقهاء الشافعية إمام مذهبهم في مضمون ماتقدم من كلامه ، وذلك باعتبار أن كلا من دفع العدو وطلبه بالقتال فرض ، وإن وافقوا كثيراً ممن يرى أصل الحرب مع الكفار في أن المدافعة فرض عين والطلب فرض كفاية[٩] ، إلا أنه قد جاء في كلام لأحدهم مايفيد أنه يرى أن القيام بجهاد

الدفاع وردّ العدوان يجزىء عن القيام بجهاد الطلب والابتداء ، فيبين الرملي مايتأدى به من الجهاد فرض الكفاية – الذي هو عند أصحابه في المذهب حكم لجهاد الطلب والابتداء كما مرَّ قريبا – بقوله : «ويحصل إما بتشحين الثغور التي تلي بلادهم» ، «وإما بأن يدخل الإمام أو نائبه بشرطه دارهم بالجيوش لقتالهم ، لأن الثغور إذا شحنت كما ذكر كان في ذلك إخماد لشوكتهم وإظهار لقهرهم ، لعجزهم عن الظفر بشيء منا[١٠]» . وظاهر هذه العبارة يدل على أن صاحبها يرى أن مبادأة الكفار بالقتال جائزة فحسب ، وليست واجبة لاعلى سبيل التعيين ولاعلى سبيل الكفاية ، لأن شحن الثغور وحمايتها مسقط في كلامه للتكليف بالجهاد أو مجزىء في أدائه ، بل يلمح في كلامه الالتفات في بناء العلاقة مع الكفار إلى مبدأ المدافعة والتماس السلم ، لأن القهر الذي يتحقق من إيقاعه على الكفار الغرض من الجهاد عنده هو مجرد ظهور عجزهم عن الظفر بالمسلمين ، ولكن هذا المعنى إنما يلمح من كلامه لمحاً فقط ، ويبقى مع ذلك ظاهره دليلاً كافياً على أنه يرى جواز طلب الكفار بالقتال مطلقاً ، ومما لاخفاء به أن إطلاق القول بجواز طلب الكفار بالقتال يكفي لاعتبار قائله من القائلين ببناء العلاقة مع الكفار على أصل الحرب ، لأنه لايختلف معهم إجمالاً في مشروعية طلب المسلمين للكفار بالقتال لمجرد بقائهم على كفرهم أو عدم دفع الجزية ، وإن اختلف معهم تفصيلاً في كون هذه المشروعية لاتتجاوز عنده الإباحة خلافاً لما يراه أكثرهم من أنها على سبيل الفرض . ومع ذلك فإن عبارة الرملي المذكورة غير مألوفة في كلام سلف العلماء ، وماجاء به النقل عن بعض الشافعية من أن المذهب عندهم على سقوط فرض الجهاد بأي من حماية الثغور أو طلب الكفار بالقتال في ديارهم[١١] لايتفق مع نص ماتقدم نقله من كلام الشافعي ومتابعة فقهاء المذهب له في ذلك ، ويبدو أن هذا الأمر كان محل نظر بين بعض متأخريهم ، فقد جاء عن أحدهم أنه ألف مصنفاً يثبت فيه وجوب كل من الدفاع والطلب في قتال الكفار ، فعرضه على مشائخ عصره فوافقوه عليه[١٢] ، فيظهر من هذا أن المُصنَّف المذكور قد صُنِّف وعُرض على المشائخ المشار إليهم انتصارا للقول بوجوب الطلب لظهور خلاف لمخالف فيه عندئذ .

وإلى ماذهب إليه فقهاء الحنفية والشافعية في أصل علاقة المسلمين بغيرهم ذهب فقهاء الحنابلة والمالكية ، فقد أظهروا الأخذ بأصل الحرب في العلاقة مع الكفار في مجمل آرائهم في الجهاد ومتعلقاته ، ومن ذلك ماصرحوا به من وجوب غزو المسلمين للكفار في عقر دارهم ، وأن أقل مايجزؤهم من القيام بهذا الواجب القيام به مرة واحدة في السنة[١٣] ، كما أن الغالب في مباحثهم ابتداء البحث في أحكام الجهاد والسير بتقرير أن الجهاد فرض كفاية مالم يتعين في حالات منها عدوان الكفار على المسلمين[١٤] ، وهو مايدل على أن الأصل في الجهاد عندهم أنه طلب وابتداء ، أما دفع العدوان فهو حالة خاصة يقتضيها سبب خاص لا أثر لانتفائه على مشروعية الجهاد من حيث الأصل فيه .

وذهب إلى هذا المذهب ابن حزم الظاهري ، فقد صرح بأن غزو العدو – كما هو تعبيره – في عقر دارهم فرضٌ إلى جانب فريضة دفعهم(١٥) ، ومن عباراته الحاسمة في بيان رأيه في ذلك قوله : «فأبطل الله تعالى كل عهد ولم يقره ، ولم يجعل للمشركين إلا القتل أو الإسلام ، ولأهل الكتاب خاصة إعطاء الجزية وهم صاغرون(١٦)» ، ويقول في مقام آخر : «ولايحل البتة أن يبقى مخاطب مكلف لايسلم ، ولايؤدى الجزية ، ولايقتل ، لأنه خلاف القرآن والسنن(١٧)» .

ومما تقدم يبدو أن تأسيس علاقة المسلمين بغيرهم – ممن لايخضع لسلطان الإسلام – على أصل الحرب والقتال من المسائل القليلة التي حظيت باتفاق في الرأي بين من وصلتنا آراؤهم وأقوالهم بشأنها من سلف علماء المسلمين ، وكما جاء في مقدمة هذا البحث ، فإن بعض الباحثين المعاصرين قد تابعوا سلف علماء الأمة في ذلك(١٨) .

أدلة القائلين بهذا المذهب

يسلك كثير من أصحاب هذا المذهب في الاستدلال عليه مسلكاً يقوم على ترتيب جميع الأدلة ذات العلاقة بمشروعية القتال بين المسلمين وغيرهم وفق سياق تأريخي مرحلي يبدأ بمرحلة النهي عن القتال ، فمرحلة الإذن فيه ، فمرحلة الأمر بقتال من يقاتل والكف عمن كف ، ثم ينتهي الأمر إلى مرحلة التكليف بقتال الكفار مطلقاً مالم يسلموا أو يدفعوا الجزية ، باعتبار أن الأدلة التي تثبت مشروعية القتال على هذا الوجه الأخير عندهم هي آخر ماجاء في تشريعه ، وعليها استقر الأمر في عهد النبي ﷺ وما بعده(١٩) . ويبدو أن هذا المسلك مما لاخلاف فيه إجمالا بين من صرح ومن لم يصرح به منهم ، ولكنهم لايتفقون عند المعالجة التفصيلية لما قد يظهر من تعارض بين دليلين أو أكثر من الأدلة المتعلقة بالمراحل المختلفة المذكورة ، بل تختلف مسالكهم عندئذ بين دعوى النسخ ، ودعوى التخصيص بالدليل الآخر ، ودعوى التخصيص بالمرحلة ، ودعوى التخصيص بسبب النزول ، وذلك على ماسيتبين لاحقاً من أقوالهم في الاستدلال على مذهبهم ، أو في دفعهم لما يتمسك به القائلون بالمذهب الثاني الآتي .

وفيما يلي عرض مفصل لأهم مايستدل به هؤلاء القائلون بأن الأصل في العلاقة مع الكفار هو طلبهم بالقتال ، مع بيان ماقد يثار على أي دليل أو استدلال لهم من مناقشات .

الدليل الأول

قال تعالى : «**واقتلوهم حيث ثقفتموهم**»(٢٠) . فقتال المشركين وقتلهم أينما وجدوا – كما يقول أحد القائلين بهذا المذهب – مأمور به في هذه الآية ، ولايستثنى من عموم ذلك فيهم إلا من جاء باستثنائهم نص خاص كالنساء والأطفال(٢١) .

ويواجه هذا الاستدلال بمناقشتين :

الأولى : أن بعض القائلين بمشروعية طلب الكفار بالقتال يرى أن حكم هذه الآية منسوخ ، فإذا كان حكمها منسوخاً بطل التمسك بها في إثبات هذا المذهب في العلاقة الدائمة بين المسلمين وغيرهم .

الثانية : أن الآية تدل على مشروعية قتال الكفار المقاتلين فقط ، لأن الضمير في قوله (واقتلوهم) يعود على الكفار الذين يقاتلون المسلمين في الآية السابقة لهذه الآية[٢٢] ، وهي : «**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا**» . وعلى هذا فإن الآية لاتنتج مايدعيه أصحاب هذا المذهب من مشروعية قتال الكفار المقاتلين وغير المقاتلين .

ويبدو أن دعوى النسخ التي تستند إليها المناقشة الأولى هي ذاتها تفتقر إلى ماتستند إليه ، إذا لم يقدم مدعوها مايدل على صحتها ، كما أنهم قد تنازعوا فيها على قولين ليس لأحدهما مايرجحه على الآخر ، فمنهم من يرى أن صدر الآية المستدل به هنا قد نسخ ماجاء في آخرها من النهي عن القتال في المسجد الحرام ، ثم نسخ هذا الناسخ فيما بعد بآية السيف في سورة براءة[٢٣] . ومنهم من عكس الأمر ، فرأى أن آخر الآية قد نسخ أولها ، ثم نسخ آخرها بالتي تليها[٢٤] ، وهي الدليل الثاني عند أصحاب هذا المذهب . ولهذا فإن الأولى بالاعتبار في هذه الآية أنها محكمة ، وهو مايراه فريق من القائلين بهذا المذهب[٢٥] أيضا ، فهؤلاء لاتتوجه إليهم المناقشة المذكورة أصلاً .

أما المناقشة الثانية فلا يظهر مايدفعها ، بل إن عدم التسليم بها يفضي إلى أن يكون القتل المأمور به في الآية يتجه إلى من يجهل المكلفون به إيقاعه عليه ، وهذا ممتنع في كلام المشرع ، لما فيه من امتناع تصور كيفية التنفيذ الذي هو الغاية من التشريع . وهذا لايندفع بزعم أن التكليف بالقتل في الآية زيادة على ماجاء في سابقتها من التكليف بالقتال ، لأن التكليف بالقتل يبقى أيضاً غير متوجه إلا إلى المقاتلين في الآية السابقة ، وفي هذا المعنى يقول أحد أصحاب هذا المذهب – مشيرا إلى من يقول بالزعم المذكور بعد أن نقله : «وليس الأمر كما قال أنه زاد في التكليف ، فأمر بالجهاد سواء قاتلوا أم لم يقاتلوا ، لأن الضمير عائد على (الذين يقاتلونكم) ، فالوصف باق ، إذ المعنى : واقتلوا الذين يقاتلونكم حيث ثقفتموهم ، فليس أمرا بالجهاد سواء قاتلوا أم لم يقاتلوا[٢٦]» .

الدليل الثاني

قال تعالى : «**وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين**[٢٧]» . ويظهر بادىء الأمر أن الاستدلال بهذه الآية على قتال الطلب والابتداء متوجه باعتبار أن القتال المأمور به مغيا بانتفاء الفتنة ، وبأن يكون الدين لله ، فما لم تنتف الفتنة التي هي الكفر والشرك ، ومالم ينتف وجود أي دين مطلقاً غير دين الله الذي هو الإسلام ، فإن القتال يبقى قائماً شرعاً لتحقيق هذه الغاية ، وهذا يقتضي طلب الكفار بالقتال وإن كفوا عنه ، أو جنحوا إلى سلم

لاتتحقق معه هذه الغاية(٢٨) . ولكن الاستدلال بالآية على هذا الوجه إنما يقوم على فرض التسليم بمايلي :

(أ) أن معنى الفتنة في الآية هو الكفر أو الشرك .

(ب) أن الضمير في قوله (وقاتلوهم) يعود على جميع المشركين .

(جـ) أن الانتهاء الذي يتوقف على حدوثه الكف عن المقاتلة في الآية يعني الانتهاء عن الكفر .

وكل من هذه الأمور الثلاثة لايسلم من نزاع منازع من سلف العلماء ، فالفتنة مختلف في معناها هنا على أقوال منها القول بالمعنى المتقدم(٢٩) ، ومنها القول بأنها تعني ابتلاء المؤمن حتىٰ يرجع عن دينه(٣٠) ، ومنها القول بأنها تعني ماتقدم في الآية السابقة لهذه الآية من القتال في الحرم(٣١) . وفيما يعود عليه ضمير المفعول به في قوله (وقاتلوهم) خلاف بين من يرى أنه يعود على مشركي مكة ، ويدخل معهم في المعنى جميع المشركين سوى أهل الكتاب فإن الآية لاتتناولهم(٣٢) ، ومن يرى أنه يعود إلى جميع الكفار ، ثم خص منهم أهل الكتاب بقبول الجزية منهم في كف القتال عنهم(٣٣) ، ومن يرى أنه يعود على الكفار الذين يقاتلون في الحرم وفقا لما يقتضيه سياق الآية مع التي قبلها(٣٤) وفي معنى الانتهاء خلاف بين من يرى أنه ترك الكفر والقتال معاً ، وذلك بالدخول في الإسلام(٣٥) ، ومن يرى أنه ترك الكفر إما بالإسلام أو بأداء الجزية(٣٦) ، ومن يرى أنه ترك القتال فحسب(٣٧) .

وبإنعام النظر في هذه الآراء المتعلقة بما يقوم عليه الاستدلال بهذا الدليل على الوجه المتقدم ، يتبين أنه ليس من بينها مايلائم الاستدلال المذكور ، وإنما تتمايز عن بعضها في اتجاهين ، أحدهما : أنه ليس في الآية أي دلالة على مشروعية طلب الكفار بالقتال ، بل هي خاصة في قتال الذين يقاتلون المسلمين في الحرم أو في غيره . والآخر : الاستدلال بها على مشروعية الطلب بالقتال ، ولكن ليس على الوجه المتقدم ، بل باعتبارها خاصة في قتال فئة من الكفار لاتشمل أهل الكتاب ومن في حكمهم ، فتكون الآية بهذا مساوية عند من يستدل بها من القائلين بمذهب الطلب لآية السيف التي يطبق أصحاب هذا المذهب على التمسك بها في إثبات مذهبهم كما سيأتي بيانه .

الدليل الثالث

قال تعالى : «**وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير**»(٣٨) . وهذه الآية تساوي آية البقرة السابقة من حيث التمسك بها في الاستدلال على مشروعية طلب الكفار بالقتال عند بعض القائلين بهذا المذهب وعدم التمسك بها عند بعضهم ، فعلى الرغم من أنه لم ينقل خلاف في أن ضمير المفعول به في قوله (وقاتلوهم) في هذه الآية يعود إلى جميع الكفار وفقاً لسياقها مع سابقتها في التلاوة ، فإن الخلاف قد نقل في معنى الفتنة والانتهاء فيها بين من يرى أن الآية تأمر بقتال المشركين حتى ينتهوا عن الفتنة التي هي كفر المشركين الذين لاتقبل منهم

الجزية(٣٩) ، ومن يرى أنها تأمر بقتال الكفار الذين يقاتلون المسلمين(٤٠) ، أو الذين يفتنونهم عن دينهم(٤١) ، حتى ينتهوا عن ذلك .

الدليل الرابع

قال تعالى : **﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾(٤٢)** . يولي القائلون بمشروعية مبادأة الكفار وطلبهم بالقتال عناية خاصة للاستدلال بآية السيف هذه على مذهبهم ، وذلك باعتبارها - مع آية الجزية الآتية - من آخر مانزل من القرآن ، وهو ماييسر ترجيح دلالتها عندهم على ماقد يعارضها من النصوص المتقدمة عليها في النزول عن طريق القول بالنسخ ، هذا إلى جانب مايرونه فيها - مع آية الجزية أيضا - من دلالة ظاهرة على ماذهبوا إليه ، فيشير أحدهم إلى الأمر بالقتال في الآية ويقول(٤٣) : «عمومه يقتضي قتل سائر المشركين من أهل الكتاب وغيرهم ، وأن لايقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ، إلا أنه تعالى خص أهل الكتاب بإقرارهم على الجزية(٤٤)» . وذلك بعد أن ذكر صاحب هذه العبارة مانقل عن ابن عباس من قوله بأن آية السيف وآية الجزية قد نسختا كل مايعارضهما من نصوص العفو والصفح ونفي السيطرة ونحوها(٤٥) ، وهو مابنى عليه - فيما يبدو - بعض أصحاب هذا المذهب دعوى عريضة في عدد مانسخته آية السيف هذه من النصوص ، حتى جاء عن ابن العربي أنه قال : «كل مافي القرآن من الصفح عن الكفار والتولي والإعراض والكف عنهم منسوخ بآية السيف ، وهي : **«فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين»** ، نسخت مائة وأربعا وعشرين آية ، ثم نسخ آخرها أولها(٤٦) .

وعلى الرغم من أن هذا التحديد الوارد في الكلام المنقول عن ابن العربي لعدد الآيات المنسوخة بآية السيف غير مألوف في كلام غيره من القائلين بمشروعية طلب الكفار بالقتال ، فإن إطلاق القول بأن آية السيف قد نسخت كل مايعارضها مأخوذ به عند عدد منهم(٤٧) ، وهو مااعترض عليه بعض الباحثين المعاصرين بما هو محل اتفاق من أن آية الجزية محكمة غير منسوخة ، مع أنها مما يعارض آية السيف(٤٨) . وواضح أن هذا الاعتراض لايتوجه إلى من اعترض به عليهم إلا على فرض تسليمهم بوجود تعارض بين آية السيف وآية الجزية كالتعارض بين آية السيف وآيات الكف والصفح ونحوها مما يرونه منسوخاً بها ، وهم لايسلمون بوجود تعارض بين الآيتين على هذا الوجه الذي يلزمهم معه مايريد الباحث المشار إليه إلزامهم به من التنصل من دعوى النسخ جملة في هذا المقام ، فهم يرون أن آية السيف من العام الذي يراد به الخاص ، وهو هنا كل مشرك لايدخل في نطاق آية الجزية ، وآية الجزية خاصة بأهل الكتاب الذين يتميزون بتسمية خاصة بهم عن عموم المشركين الوارد ذكرهم في آية السيف ، وعلى هذا فإنه لاتعارض بين هاتين الآيتين ، وفي حكم كل منهما في ذلك مايوافقها من

النصوص ، بل لكل منهما نطاق يعمل بها فيه دون الأخرى ، وذلك سواء كان عموم آية السيف – الذي هو بمعنى الخصوص – طارئاً بتخصيص بعض مايدخل في عمومها بآية الجزية ، أو كانت الآية أصلاً قد نزلت في المشركين الذين هم ليسوا أهل كتاب(٤٩) .

ولكن هذا التوجيه للعلاقة بين الآيتين لايبدوا أنه حاسم في دفع الاعتراض السابق ، وذلك لأنه لايصح إلا على قول من يقول بأن الجزية لاتؤخذ إلا من أهل الكتاب والمجوس باعتبارهم كأهل الكتاب في ذلك(٥٠) ، أما على قول من يرى أخذ الجزية من غير أهل الكتاب والمجوس من المشركين(٥١) ، فإن الاعتراض يبقى ناهضا ، فآية الجزية وفقاً لهذا القول معارضة لآية السيف ، لأن آية السيف تأمر بالقتال لتحقيق الإسلام فحسب ، وآية الجزية تأمر بالقتال لتحقيق الإسلام أو دفع الجزية ، فيكون قبول غير الإسلام من الكفار ممنوعاً في آية السيف ومشروعاً في آية الجزية على اعتبارها عامة في جميع الكفار أو شاملة في حكمها غير أهل الكتاب والمجوس ، وبهذا تتحقق المعارضة بين الآيتين ، فلا يستقيم لمن يرى في آية الجزية العموم المذكور أن يدعى أن آيات الكف والعفو وعدم الإكراه في الدين منسوخة بحجة معارضتها لآية السيف ، مع تمسكه بعدم نسخ آية الجزية التي من لازم مذهبه في علاقتها بآية السيف وجود المعارضة بينهما .

ومع هذا الإشكال الذي يواجه بعض من يدعى نسخ آية السيف لما يعارضها ، فإن كل من يدعى ذلك مواجه بنقيضها ، فقد جاء عن بعض العلماء القول بأن آية السيف هى المنسوخة بما يعارضها من قوله تعالى : «**فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها**(٥٢)» ، فانتهوا بهذا إلى أنه لايصح قتل الأسير بأي حال(٥٣) ، خلافا للقول بأنه لايجوز في الأسير من المشركين سوى القتل ، وهو ما انتهى إليه من قال بأن آية السيف هى الناسخة لهذه الآية باعتبارها واحدة مما يعارضها(٥٤) . ولأن كلا من الطرفين المتجاذبين لهذه الدعوى لايملك دليلاً يثبت به النسخ على الوجه الذي يراه ، فقد رأى فريق ثالث من العلماء أن كلا من الآيتين لم تنسخ الأخرى ، ومن هذا الفريق الطبري الذي يرى أنه لم تصح حجة تدل على أن حكم آية السيف في المشركين هو وجوب قتلهم بكل حال ، فلا وجود – في رأيه – للتعارض بين آية السيف وآية المن والفداء حتى يقال بنسخ إحداهما للأخرى ، لأن حكم الرسول ﷺ في المشركين كان جواز المن والفداء والقتل ، وذلك قبل آية السيف وبعدها منذ أول حرب بينه وبينهم يوم بدر(٥٥) .

لقد ظهر مما تقدم أن إطلاق القول بأن آية السيف ناسخة لكل مايعارضها غير متفق عليه بين سلف علماء الأمة القائلين بمشروعية طلب الكفار بالقتال ، بل هو معارض معارضة صريحة بما يضاده عند من يرى منهم أن آية السيف هي المنسوخة ببعض ما يعارضها ، ومعارض معارضة ضمنية لازمة من مذهب من يرى منهم مشروعية أخذ الجزية من غير من ذكرتهم آية الجزية من الكفار ، إذ يلزم من هذا إثبات معارض لآية السيف غير منسوخ بها . ومع هذا فإن المناقشة تتوجه إلى منشأ دعوى

نسخ آية السيف لآيات الكف والعفو وعدم الإكراه في الدين ، وهو افتراض وجود تعارض بين آية السيف وهذه الآيات ، فهذا الافتراض إنما ينهض على اعتبار أن آية السيف عامة في قتال جميع الكفار - عدا من تقبل منهم الجزية - سواء أكانوا معتدين أم غير معتدين ، في حين أن الذي يبدو أن سياق الآية مع ماقبلها ومابعدها يقتضيه أنها في قتال المشركين المعتدين الناكثين لعهودهم مع المسلمين(٥٦) ، فقد جاء في الآية السابقة لآية السيف الأمر بالوفاء بالعهد مع غير الناكثين استثناء من عموم المشركين الذين جاء الأمر فيما سبقها بالبراءة من عهدهم وبإمهالهم أربعة أشهر ، ويظهر من هذا أن آية السيف إنما جاءت لتبين مالم يتبين بعد ، وهو حكم أولئك الذين جاء الأمر بإمهالهم أربعة أشهر بعد انقضائها ، ثم جاء بعد الآية التالية لآية السيف سؤال إنكار عن أن يكون للمشركين عهد ، ثم استثناء المستقيمين على عهودهم من هذا الإنكار ، ثم الأمر بالاستقامة للمستقيمين على عهودهم طالما استقاموا عليها ، فما جاء في هذا السياق للآيات من استباق آية السيف وإلحاقها باستثناء غير الناكثين من غيرهم ، مع الأمر الصريح بالوفاء بالعهد معهم إلى نهاية مدة عهدهم في آية ، ومطلقا مااستقاموا للمسلمين في آية أخرى ، مع النعي على المشركين عدم احترامهم لعهودهم ، وحث المسلمين على قتالهم بسبب ذلك ، كل هذا يقوى بلا شك أن آية السيف إنما كانت في المشركين المعتدين بنكث عهودهم مع المسلمين ، وهو مايلائم رأي من يرى من سلف العلماء أن الأشهر الحرم في الآية هى أشهر السياحة الأربعة(٥٧) التي جاء إمهال المشركين خلالها في آية من الآيات السابقة لآية السيف في مطلع سورة براءة(٥٨) .

الدليل الخامس

قال تعالى : «**قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرمون ماحرم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**(٥٩)» .
هذه هي آية الجزية ، وتعتبر عند كثير من القائلين بطلب الكفار بالقتال مبينة لحكم لايدخل في نطاق آية السيف المتقدمة ومايطابقها من النصوص ، وهذا الحكم - كما تقدم ذكره - هو توسيع نطاق الاختيار أمام أهل الكتاب ومن في حكمهم بين الإسلام أو الجزية أو القتال ، خلافا لعموم الكفار الآخرين الذين لاخيار أمامهم بمقتضى آية السيف ونحوها سوى الإسلام أو القتال ، فيقول الشافعي في بيان مايراه في مجموع الآيتين من دلالة : «ففرق الله - عز وجل ، لامعقب لحكمه - بين قتال أهل الأوثان ، ففرض أن يقاتلوا حتى يسلموا ، وقتال أهل الكتاب ، ففرض أن يقاتلوا حتى يعطوا الجزية أو أن يسلموا(٦٠)» .

ولكن هذا الاستدلال يتعارض مع مايراه بعض القائلين بمذهب الطلب في هذه الآية من عموم الدلالة على مشروعية أخذ الجزية من غير أهل الكتاب وعلى ماتقدم ذكره في مناقشة دعوى نسخ آية السيف لما يعارضها ، إذ يرى هذا الفريق أن دلالة آية الجزية على أخذ الجزية من أهل الأوثان -

الذين يوصفون عادة بأنهم لادين لهم - أولى من دلالتها على أخذ الجزية من أهل الكتاب المنصوص عليهم فيها ، وذلك وفقا لصريح كلام أحدهم ، فيبين الباجي وجه هذه الدلالة بقوله : «لأن أهل الأوثان أحق بالإذلال والصغار من أهل الكتاب ، فإذا وجب أخذها من أهل الكتاب للذلة والصغار لهم فبأن يجب أخذها من أهل الأوثان أولى وأحرى(٦١)» .

والإشكال الظاهر الذي يثيره فهم هذا الفريق لدلالة آية الجزية إشكال يتعلق بتطبيق مدلولها عندهم مع تطبيق مدلول آية السيف ، إذ يمتنع في التصور تطبيق مدلول أي منهما دون تعطيل مدلول الآخرى ، وذلك لوجود تعارض بينهما في عدد مايشرع للمسلمين قبوله من غير أهل الكتاب لكف القتال عنهم على ماتقدم بيانه ، فيلزم هؤلاء بناء مذهبهم في مشروعية قتال الكفار على أحد الوجوه المتصورة في علاقة الآيتين المذكورتين ببعضهما ، وهي ثلاثة وجوه حصرا ، فإما أن يقال بأن إحدى الآيتين ناسخة للأخرى ، وهو مالايعلم قائل به بين السلف والخلف ، وإنما جاء القول بأن آية السيف منسوخة بآية المن والفداء ، وهو قول لادليل عليه ومعارض بنقيضه كما تقدم ذكره . وإما أن يقال بأن آية السيف مخصصة بآية الجزية ، فتكون آية السيف عامة في قتال جميع الكفار مالم يسلموا ، ويستثنى من ذلك أهل الكتاب فيقاتلون مالم يسلموا وفقاً لما تقتضيه آية السيف في كل كافر ، أو مالم يدفعوا الجزية وفقا للحكم الذي خصتهم به آية الجزية ، وهذا الوجه يتعارض مع قول هؤلاء الذين يرون أن آية الجزية غير خاصة بأهل الكتاب . وإما أن يقال أن كلا من الأمر بالقتال في الآيتين - وما في حكم كل منهما من النصوص - ليس على إطلاقه ، بل مقيد بأكثر من مجرد الكفر أو عدم دفع الجزية ، وباستقراء النصوص الواردة في قتال الكفار يتبين أنه إذا لم يكن قتالهم مشروعاً لمجرد كفرهم أو لمجرد عدم خضوعهم لحكم الجزية ؛ فإنه لايوجد مايكون مشروعا بسببه سوى عدوانهم على المسلمين ، وهذا الوجه يتعارض مع مذهب الطلب والابتداء في قتال الكفار الذي يقول به هذا الفريق كغيرهم من سلف العلماء . وبما تقدم يظهر أن القول بمشروعية طلب الكفار بالقتال لاينهض عند الفريق المذكور على أساس واضح من الاستدلال بمجموع أدلتهم عليه .

الدليل السادس

قال تعالى : «**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلِموا وإن الله على نصرهم لقدير(٦٢)**» . فيرى بعض العلماء أن هذه الآية كانت في قتال من قاتل ومن لم يقاتل من الكفار ، وذلك بعد أن كان القتال قبل نزولها مأذوناً به مع من يقاتل فقط(٦٣) ، ولم يذكر من تمسك بالآية على هذا الوجه مايدل عليه من ظاهرها أو من النقل .

والذي يظهر أن هذه الآية لاتنتج مذهب القائلين بقتال الكفار طلباً وابتداءً ، وإنما تفيد مشروعية المدافعة فقط ، وذلك لاقتران الإذن فيها للمقاتلين بذكر الظلم الواقع عليهم ، وهو مابينته الآية اللاحقة لهذه الآية في التلاوة بأنه إخراجهم من ديارهم بسبب قولهم ربنا الله ، ويتأيد هذا بالنقل

الوارد بأن الآية المذكورة هى أول مانزل في الإذن بالقتال وفقاً لما جاء عن أبي بكر وابن عباس[٦٤] ، ومما لايبدو أنه محل خلاف أن القتال قد شرع بادىء الأمر للمدافعة فقط .

الدليل السابع

جاء عن النبي ﷺ أنه قال : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ، وحسابهم على الله[٦٥]» . فوفقا لعبارة أحد القائلين بمبادأة الكفار وطلبهم بالقتال ، فإن هذا الحديث يوجب ذلك بأدنى تأمل[٦٦] ، ويذكر فقيه آخر أن كل مسلم خليفة للنبي ﷺ فيما كُلف به من القتال على الوجه المذكور في الحديث[٦٧] . وواضح أن هذا الخبر عند من يستدل به على مشروعية قتال الطلب والابتداء في حكم آية السيف التي تقدم الكلام في الاستدلال بها ومتعلقاته .

الدليل الثامن

الإجماع ، فالتمسك به في تأييد أصل الحرب في العلاقة مع غير المسلمين هو ماقد يفهم من كلام بعض القائلين بهذا المذهب ، ومن ذلك ماقرره الشوكاني من أن قتال الكفار على الوجه المذكور ضرورة دينية ، ثم قال : «وماورد في موادعتهم أو تركهم إذا تركوا المقاتلة منسوخ باتفاق المسلمين[٦٨]» . ومع أن دعوى الإتفاق هذه تتعارض مع ماتقدم وما سيأتي ذكره من اعتراض بعض أصحاب هذا المذهب أنفسهم على أي دعوى نسخ تصدر عن بعضهم بشأن نص من النصوص المتعلقة بالموضوع ، فإنه من المسلم به عدم الإطلاع على خلاف مخالف بين سلف العلماء في أن طلب الكفار بالقتال أمرٌ مشروع ، على ماجاء في صدر عرض هذا المذهب ، فإذا كان الشوكاني يقصد هذا المعنى بالإتفاق الوارد في كلامه فهو غير منازع فيه ، أما إذا كان يقصد تحقق الإجماع الاصطلاحي ، الذي يعد حجة في الأحكام الشرعية عند جماهير أهل القبلة ، فهذا أمر يحتاج ممن يدعيه إثبات وقوعه على وجه يلزم معه قبوله ، وذلك من حيث نوعه وعصره وطريق نقله ونحو ذلك ، والتصريح بنقل الإجماع وفقاً لهذا المعنى على مشروعية طلب الكفار بالقتال لم يرد في شيء مما تيسر الإطلاع عليه من كلام سلف العلماء ، وإنما جاء إدعاء الإجماع في كلام لأحد المعاصرين[٦٩] ، ويبدو أنه قد فهم هذا مما نقله من كلام لبعض العلماء ذكر فيه الإجماع على أن الجهاد فرض كفاية مالم يتعين بدخول الكفار بلاد المسلمين[٧٠] ، ولكن هذا ليس مما يلزم التسليم به ، فمجرد دعوى الإجماع في أي مسألة من مسائل الشرع لاتكفي لإثبات وقوعه ، لأن الدعوى لاتثبت بنفسها وإنما تثبت بالدليل الذي ينتجها ، والدليل الذي يثبت به الإجماع عند كثير من

العلماء هو نقله بطريق التواتر[٧١] ، وهذا مالايبدو أن أحدا يدعي تحققه على الوجه الملزم لكل من يرى حجية الإجماع .

أسباب قتال المسلمين لغيرهم عند أصحاب هذا المذهب

يتبين من كلام القائلين بأن القتال هو الأصل في العلاقة بين المسلمين ومن لايخضع لسلطة الدولة الإسلامية من الكفار ، أنهم متفقون على سببين للقتال المشروع ومختلفون في سبب ثالث ، فأحد السببين المتفق عليهما عندهم هو استقلال غير المسلمين بالسلطة في أي جهة من الأرض ، فيشرع القتال عندئذ حتى يزول السبب المذكور بتحقق الغاية من هذا القتال ، وهي إعلاء الدين في الأرض بإخضاع جميع البشر لسلطانه ، فهذا هو مايقتضيه إطباق عباراتهم ، سواء في تقرير المذهب أم في الاستدلال عليه ، على أن قتال المسلمين لغيرهم مشروع مطلقاً مالم يخضعوا للإسلام باعتناقه أو بدفع الجزية مع الصغار لدولته . والسبب الآخر المتفق عليه عند أصحاب هذا المذهب هو عدوان الكفار على المسلمين ، فيشرع القتال عندئذ حتى يزول العدوان ، وبزوال العدوان تتحقق الغاية من هذا القتال ، ولكن قتال الكفار بعد ذلك يبقى مشروعاً بالسبب المتقدم حتى ينتفي بتحقق الغاية منه . وأما السبب الذي يبدو أنه محل خلاف بين أصحاب هذا المذهب فهو الكفر ، فهو سبب للقتال على رأي من يرى منهم أن بعض الكفار لاتقبل منهم الجزية لكف القتال عنهم ، لأن مشروعية قتال الذين لاتقبل منهم الجزية عند هؤلاء تكون ملازمة لكفرهم وجوداً وعدماً ، أما عن رأي من يرى أن الجزية تؤخذ من جميع الكفار ، فإن الكفر لايكون سببا للقتال ، لأنه يصح على هذا الرأي المنع من قتال أي من الكفار مع بقاء كفرهم ، فلا تكون علاقة الكفر بالقتال علاقة السبب بسببه .

وإذا كان من الجلي أن مجرد تقرير أصحاب هذا المذهب لمشروعية طلب الكفار بالقتال مطلقاً مالم يسلموا أو يدفعوا الجزية يعني عدم قصر القتال المشروع عندهم على مايكون سببه عدوان الكفار ، فإنه من العجب أن يأتي لبعضهم عبارات لاتذكر سوى عدوان الكفار وحرابتهم للمسلمين سبباً لإقامة الحرب عليهم ، ومن ذلك قول أحد فقهاء الحنفية ، في عبارة تقريرية يبين فيها سبب الجهاد : «وسببه كون الكفار حربا علينا[٧٢]» . كما استدل فقيه آخر – من فقهاء الحنفية أيضاً – على مذهب الطلب والابتداء في قتال الكفار بآيات منها آية : «**وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة**[٧٣]» ، ثم ذكر مايراه من مراد الشارع بهذه الآية ، فقال : «فأفاد أن قتالنا المأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه[٧٤]» . هذا مع أن كلا من هذين الفقيهين قد صرح في كلام آخر له بشرعية طلب الكفار بالقتال وإن كفوا عنه ، فالأول قد جزم بأن كل مايعارض ابتداء الكفار وطلبهم بالقتال من النصوص فهو منسوخ[٧٥] ، والثاني له كلام يؤيد فيه ماتقدم نقله عن بعض أصحابه في المذهب من وجوب قتال الكفار وإن لم يبدءوا المسلمين بالقتال[٧٦] . فسواء صرح أصحاب هذا المذهب بأن

العدوان سبب للقتال المشروع ضد الكفار أم لم يصرحوا ، فإنه مما يعقل بداهة أن عدوان الكفار ينتهض سببا لوجوب قتالهم من باب الأولى عند من يرى وجوب قتالهم أو مشروعيته وإن لم يعتدوا ، ولكن من غير المفهوم أن يقرر أحد مشروعية طلب الكفار بالقتال مطلقاً ، وليس في حالة دفع العدوان فقط ، ثم عندما يحدد سبب القتال في عبارة خاصة لايذكر سوى العدوان الذي يعلم بداهة من مذهبه ، ولكنه لايكفي لإنتاج هذا المذهب .

المذهب الثاني
الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها هو السلم

يقتضي التمايز بين هذا المذهب وسابقه ، أن يكون مضمونه حصر الجهاد المسلح أو القتال في سبيل الله في مدافعة الكفار ورد عدوانهم عن المسلمين ، واعتبار أن طلبهم بالقتال عند التزامهم الكف والجنوح إلى المسالمة عدوان يخالف ماأمرت به الشريعة من مسالمة المسالمين ، ومانهت عنه من عدم العدوان إلا على الظالمين ، وهذا المعنى مما لم يرد القول به صراحة في شيء من كلام سلف العلماء ، ولكن جاء عن بعضهم ماقد يفهم منه الأخذ بهذا المعنى في فهم الجهاد ؛ ومن ذلك ماجاء عن ابن عمر والثوري .

فابن عمر قد أجاب – فيما نقل عنه – من سأله عن عدم مشاركته في الغزو بجواب اكتفى فيه بذكر مابُني عليه الإسلام من أمور ليس الجهاد من بينها ، فقال : «إني سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الإسلام بني على خمس ، شهادة أن لا إله إلا الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وحج البيت(٧٧) . كما روى عنه التصريح بتقديم جهاد المدافعة على سواه ، وذلك فيما نقل من قوله : «فرض الجهاد لسفك دماء المشركين ، والرباط لحقن دماء المسلمين ، فحقن دماء المسلمين أحب إلي من سفك دماء المشركين(٧٨)» . ولاشك أنه ليس في شيء من هذين الخبرين المنقولين عن ابن عمر مايرقى إلى أن يكون حجة في أنه من القائلين بوجوب الكف عن المسالمين من الكفار ، فأقصى مايدل عليه ظاهر جوابه لمن سأله عن عدم مشاركته في الغزو أنه يرى أن الجهاد على سبيل الطلب والابتداء غير متعين كتعين الصلاة ونحوها مما جاء في الخبر ، وهذا هو ماخلص إليه النووي من معنى جوابه المذكور(٧٩) . كما أن أقصى مافي الكلام المروى عنه في المفاضلة بين الرباط والجهاد – باعتبار أنه يعني بالجهاد الابتداء بالقتال تقديمه للمدافعة على الطلب في الأفضلية . وواضح أن أيا من إنكار التعين أو تقديم المدافعة على الطلب في الأفضلية لايقتضي اعتبار الطلب والابتداء في القتال غير مشروع ، إذ يبقى احتمال أن ابن عمر يرى أن الجهاد على سبيل الطلب مشروع إباحة أو استحباباً أو – كما يراه كثير من سلف العلماء – فرض كفاية . ولكن هذا أيضا لاينفي – على وجه الحسم – احتمال أنه كان يرى عدم جواز مبادأة المسلمين للمسالمين من الكفار بالقتال ، فدفع هذا

الاحتمال أو ترجيحه يتوقف على ماهو أكثر وضوحا في الدلالة على مذهب ابن عمر في هذا الموضوع مما تقدم نقله ، وهو مالم يتيسر الإطلاع عليه .

وأما الثوري فقد أشير إليه في كلام بعض العلماء بأن له رأيا يخالف فيه غيره في قتال الطلب والابتداء مع الكفار ، ومن ذلك ماذُكر عنه من أنه يرى : «أن القتال مع المشركين ليس بفرض إلا أن تكون البداية منهم ، فحينئذ يجب قتالهم دفعا[٨٠]» . ومن البين أن هذا التعبير في نقل رأى الثوري لايكفي لاعتباره على القول بعدم جواز مقاتلة الطلب والابتداء ، لأنه لايفيد أكثر من أن قتال الكفار المسالمين ليس فرضاً ، فيحتمل أنه يرى قتالهم عندئذ مباحاً أو مستحباً ، وحمل هذه العبارة على معنى أن الثوري يرى الندب إلى المبادأة مع الكفار هو مايقتضيه الجمع بين ماجاء فيها من أنه يرى وجوب الدفع وماكثر نقله عنه من أنه يرى أن الجهاد تطوع[٨١] ، إذ لايبقى محلاً لجهاد التطوع بعد وجوب المدافعة سوى قتال الابتداء والطلب ، ولكن هذا أيضا لايلائم مانقل عنه من تمسكه ، في أن شرط فرضية الجهاد كون البداية منهم[٨٢] ، بآية : «**فإن قاتلوكم فاقتلوهم**»[٨٣] ، لأن الاستدلال بهذه الآية على أن قتال البادئين من الكفار بالقتال هو الفرض يقتضي القول بعدم جواز قتال غير البادئين ، فهي تأمر بقتال المقاتلين في المسجد الحرام استثناء من حظر متقدم فيها للقتال فيه ، فيكون الرأي وفقا لهذا الاستدلال أنه إذا كانت البداية من الكفار بالقتال فُرض قتالهم ، وإذا لم تكن البداية منهم رجع حكم قتالهم إلى الحظر المتقدم في الآية . وحاصل القول هو أن ماجاء عن الثوري في قتال الطلب والابتداء لايوفر الدليل الكافي للجزم بمذهبه في ذلك .

وإذا كان التصريح بالأخذ بهذا المذهب لايُعرف عن أحد من سلف علماء الأمة كما تقدم ذكره ، فإن الأمر مختلف بالنسبة للباحثين المعاصرين الذين جاءت عبارات كثير منهم صريحة في تقريره ، ومن ذلك قول محمود شلتوت : «السلم هو الحالة الأصلية التي تهيء للتعاون والتعارف بين الناس عامة[٨٤]» . ويقرر هذا الشيخ في مقام آخر أن الإسلام يأبى اتخاذ الإكراه طريقاً للدعوة إليه ، ثم يقول : «وإذا احتفظ غير المسلمين بحالة السلم فهم والمسلمون في نظر الإسلام إخوان في الإنسانية ، يتعاونون على خيرها العام ، ولكل دينه يدعوا إليه بالحكمة والموعظة الحسنة[٨٥]» . وعلى هذا النحو تأتي عبارات أخرى له ، وكلها تبين رأيه في أن أصل العلاقة في الإسلام بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، وأنه لايجوز الخروج على هذا الأصل إلا دفعاً لعدوانٍ أو انتصارا لمظلوم[٨٦] ، ونحو ذلك مما يجد المطلع على مباحث المعاصرين انتشار التسليم به بين كثير منهم[٨٧] ، وقد حاول بعضهم الإتكاء في هذا المذهب على ماوصفه بأنه رأي جمهور فقهاء الأمة ، فبعد كلام طويل لأبي زهرة في تقرير أصل السلم في العلاقة بين المسلمين وغيرهم يقول : «وننتهي من هذا إلى أن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، وأن ذلك هو رأي الجمهرة العظمى من الفقهاء ، والقلة التي خالفت ماكان نظرها إلى الأصل ، بل نظرها إلى الواقع ، وكل ماقررته حكما زمنيا وليس أصلا دينيا[٨٨]» . وهذه الدعوى من أبي زهرة عريضة لايتيسر إثباتها ، فهو لم يستند فيما نسبه إلى من

وصفهم بالجمهرة العظمى من الفقهاء إلا إلى اجتهاده في فهم ماقالوه في علاقة الحرب والقتال مع الكفار على وجه يناسب مايراه هو في ذلك ، وهو اجتهاد لايؤيده ماأمكن الإطلاع عليه مما جاء عن سلف العلماء من آراء وعبارات تقرر بوضوح أن علاقة المسلمين بكل من يأبى الخضوع للإسلام باعتناقه أو بدفع الجزية ، إنما هي علاقة حرب وقتال فقط ، وذلك على ماتقدم بسط الكلام فيه في المذهب الأول .

أدلة القائلين بهذا المذهب

يتمسك القائلون بعدم جواز طلب الكفار بالقتال في الاستدلال على مذهبهم بما جاء من نصوص تخص المعتدين بالقتال ، أو تنهى عن الاعتداء أو الإكراه في الدين ، أو توجب العفو والصفح والكف عن المسالمين . وفي مقام الاستدلال بهذه النصوص يخلص هؤلاء - عادة - إلى مايرونه في مجموعها أو في كل مجموعة منها من دلالة إجمالية تنتج مذهبهم(٨٩) ، وهو مالايتيسر معه الوقوف على ماقد يختص به أي دليل منها من الدلالة أو المناقشة ، ولهذا فسنتناول فيمايلي كل دليل من الأدلة المشار إليها منفردا ، على نحو ماتقدم في عرض أدلة المذهب الأول ، ونبين عند تناول كل دليل مايبدو من الدليل نفسه أنه هو وجه التمسك به في هذا المقام ، وذلك وإن لم يتيسر الاطلاع على عبارة خاصة بالدليل من كلام القائلين بهذا المذهب .

الدليل الأول

قال تعالى : «**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا إن الله لايحب المعتدين(٩٠)**» .
فهذه الآية نص في أن قتال الذين يقاتلون المسلمين مأمور به ، وأن العدوان منهي عنه ، وظاهر هذا يدل على أن القتال المشروع فيها هو قتال المدافعة فحسب ، لأن قتال المدافعة هو الذي تجتمع فيه الاستجابة لما جاء في الآية من أمر مطلق بقتال كل مقاتل ونهي مطلق عن كل عدوان(٩١) .

وعلى الرغم من أن فهم الآية على هذا الوجه له أصل في كلام عدد من سلف العلماء الذين جاء عنهم القول بأنها توجب قتال من قاتل والكف عمن كف من الكفار(٩٢) فإن جميع المنتصرين للمذهب الأول يرون أن الاعتراض بها على مذهبهم مدفوع ، ولكنهم يختلفون في دفع هذا الاعتراض على وجهين :

الأول : أن هذه الآية منسوخة ، وهو قول عدد من العلماء على خلاف بينهم في الناسخ ، فهو عند(٩٣) بعضهم آية : «**وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة(٩٤)**» ، وهو عند آخرين آية السيف المتقدمة في أدلتهم على المذهب الأول(٩٥) ، وهو عند فريق ثالث الأمر بقتال الكفار دون ذكر

نص بعينه(٩٦) ، وهو عند فريق رابع آية(٩٧) : «**وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة**»(٩٨) ، وهو عند فريق خامس(٩٩) آية النهي عن القتال في المسجد الحرام(١٠٠) .

الثاني : أن هذه الآية لاتعارض مشروعية طلب الكفار بالقتال أصلاً ، لأنها إنما تأمر بمقاتلة كل من وجدت فيه القدرة على القتال سواء وجدت منه حقيقة المقاتلة أم لم توجد ، فلا يخرج من عموم من تأمر الآية بمقاتلتهم من الكفار إلا أهل الكتاب إذا دفعوا الجزية أو النساء والأطفال ونحوهم ممن دلت نصوص أخرى على خصوصيتهم بحكم خاص في ذلك ، وعلى هذا فإن الآية محكمة(١٠١) .

ويبدو أن كلا من هذين الوجهين فيه نظر ، فدعوى النسخ لاتستند عند القائلين بها إلى حجة سوى وجود التعارض بين دلالة هذه الآية على منع مقاتلة المسالمين من الكفار ودلالة ماذكروه من نصوص استدلوا بها على مشروعية قتال الكفار على سبيل الطلب والابتداء ، ووجود التعارض المذكور إنما يصح ترتيباً على مذهبهم في وجوب الطلب في القتال ، فهو دعوى مرتبة على دعوى ، فلا يسلم بدعوى التعارض أصلا وفقا لمذهب المدافعة ، لأن الجمع بين جميع النصوص المدعى وجود التعارض بينها ممكن وفقاً لهذا المذهب ، وذلك بطريق تقييد النصوص الآمرة بالقتال مطلقاً بهذه الآية ونحوها مما يقصر القتال على دفع العدوان . هذا مع أن دعوى النسخ غير مسلم بها عند كثير من أصحاب مذهب الطلب أنفسهم ، وهم الذين التمسوا الوجه الثاني للجمع بين النصوص تجنبا لدعوى النسخ التي لايجوز أن تدعى إلا ببرهان ، وإلا فإنه يصح لكل أحد - كما يومىء الطبري - أن يدعى هذه الدعوى(١٠٢) لتأييد رأيه ، بما في ذلك أهل المذهب الثاني .

أما الوجه الثاني فلاشك أنه خلاف الظاهر من الآية ، وهذا واضح من النهجين السابقين في معالجة القائلين بمذهب الطلب لظاهر الآية ، فمنهم من رأى نسخها لعدم التمكن من الجمع بينها وبين النصوص الدالة عندهم على الطلب بالقتال مطلقاً ، ومنهم من تأولها على معنى أخص من دلالتها للتوفيق بينها وبين أدلتهم ، باعتبار أن دعوى النسخ مع وجود التأويل ضعيفة لايصار إليها(١٠٣) ، فإذا كان الوجه المذكور خلاف الظاهر بتسليمهم جميعا ، امتنع القول به مع إمكان الظاهر ، وهو ممكن وفقا لرأى من يرى مذهب المدافعة على ماتقدم في مناقشة الوجه الأول .

الدليل الثاني

قال تعالى : «**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم**(١٠٤)» . فقد حصرت هذه الآية الرد المشروع على عدوان المعتدى بما يماثل عدوانه بلاتجاوز ، فإذا كان تجاوز مايماثل العدوان غير مشروع في المجازاة عليه ، فإن الاعتداء على من لم يوجد منه العدوان أصلا يكون غير مشروع من باب أولى ، وبمقتضى هذا فإن المشروع من قتال الكفار هو مايكون مجازاة ودفعاً لعدوانهم فحسب .

ولم يرد مايعارض هذا الاستدلال بالآية فيما أمكن الإطلاع عليه من كلام سلف العلماء بشأنها سوى ماجاء من أن هذه الآية قد نزلت قبل أن يقوى أمر المسلمين ، ثم نسخت بآية : «**وقاتلوا المشركين كافة**» ، أو – كما في قول آخر – بجعل أمور القصاص إلى السلطان(١٠٥) . ويجاب على دعوى النسخ هذه بما أجيب به على مثيلتها الواردة على الدليل السابق .

الدليل الثالث

قال تعالى : «**لا إكراه في الدين**(١٠٦)» . ووجه دلالة هذه الآية هنا هو أن النفي فيها عن الإكراه في الدين ليس على ظاهره ، لانتفاء هذا الظاهر بما يعلم من احتمال وقوع الإكراه في الدين ، فيكون النفي في الآية إذاً بمعنى النهي ، والنهي عن الإكراه في الدين يعارض القول بابتداء الكفار بالقتال لإلجائهم إلى ترك دينهم واعتناق الإسلام ، فلا يبقى إلا القول بأن قتالهم غير مشروع إلا لرد عدوانهم فقط .

وقد اختلف القائلون بالمذهب الأول فيما بينهم في معالجة هذه الآية لدفع معارضتها لما ذهبوا إليه ، ولهم في ذلك أقوال نوجزها فيما يلي :

الأول : أنها منسوخة بآيات القتال في سورة براءة ، وبما هو في حكم هذه الآيات من السنة القولية ، وبما هو ثابت من إكراه النبي – ﷺ للعرب على الإسلام ، فالحكم المستقر في معاملة الكفار بكل ذلك هو قتالهم حتى يسلموا أو يبذل الجزية مع الصغار من يقبل منه ذلك منهم(١٠٧) .

الثاني : أن الآية محكمة فيمن جاء الأمر باقرارهم على دينهم إذا دفعوا الجزية كأهل الكتاب والمجوس ، فهي مما ظاهره العموم وباطنه الخصوص وفقاً لعبارة الطبري الذي يرى أنه لامعنى لادعاء نسخ الآية مع إمكان الجمع بينها وبين نصوص قتال الطلب على هذا الوجه(١٠٨) .

الثالث : أنها خاصة في بعض الأنصار الذين أرادوا استبقاء أبنائهم معهم وإلزامهم بالإسلام بعد أن كانوا قد تركوهم مع بنى النضير على اليهودية(١٠٩) ، أو أنها خاصة فيمن أراد من الأنصار إرجاع أبنائه إلى الإسلام بعد أن تنصروا وخرجوا إلى الشام مع بعض النصارى من أهلها(١١٠) .

الرابع : أنها في النهي عن وصف من أسلم تحت السيف بأنه قد أسلم مكرها(١١١) .

الخامس : أنها خبر محض تدل على أن الله قد نفى في حقه الإكراه على الدين ، فأجرى أمر الإيمان به على اختيار العبد ، فهي بمعنى آية : «**ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا**(١١٢)» ، أي لو شاء لقسرهم على الإيمان ولكنه لم يفعل ، بل ترك هذا لاختيارهم الذي سيحاسبهم عليه(١١٣) .

وكل من هذه الأقوال لاينبو عن أن يكون محلاً للنظر والمناقشة ، فدعوى النسخ يشملها ماتقدم بيانه في مثيلتها الواردة على الدليل الأول ، وذلك من حيث أنه لادليل عليها سوى التعارض الذي لايلزم إلا على مذهب الطلب في القتال ، ومن حيث أن كثيرا من أصحاب مذهب الطلب

أنفسهم لايسلم بها . وأما حمل الآية على معنى آية الجزية في عدم إكراه الكافر على الإسلام إذا دفع الجزية وهو ممن يقبل منه ذلك ، فهو معارض بما تطبق عليه عبارات القائلين بالمذهب الأول في فهم الصغار المصاحب للجزية ، فمن الصغار عندهم منع الذمي من وظائف هامة في الدولة ، ووجوب معاملته بجفاء وغلظة – على اختلاف بينهم في تقدير ذلك – عند محادثته أو أخذ الجزية منه ، وعدم ابتدائه بالسلام ، ووجوب إلجائه إلى جانب الطريق ، والنظر إليه بريبة وشك فيما يخص مهام القتال والدفاع المسلح عن الدولة ، ومنعه من اقتناء السلاح(١١٤) ، فهذا ونحوه إن لم يكن إكراهاً بالسيف فهو ضرب من الإكراه في الدين قد يلجىء كثيراً من الذميين إلى اعتناق الإسلام(١١٥) ، فإذا كان الإكراه غير المشروع في الدين عند أصحاب هذا القول منحصرا فيما يتعارض مع مايرونه من دلالة آية الجزية والصغار على الوجه المذكور ، فإنه لايكون لقولهم في آية نفي الإكراه في الدين حقيقة تختلف عن حقيقة القول بنسخها ، وذلك لاجماع القولين في أنه لايعتبر من مدلولها سوى مايدخل في مدلول آية الجزية ، فتتوجه إلى أصحاب هذين القولين معا المطالبة بالدليل النافي لما نفوه من دلالة الآية . وأما القول الثالث فهو تخصيص للآية بما قيل أنه سبب نزولها ، وهذا يتعارض مع مايعتبر في سائر النصوص من أن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب . وأما القول الرابع فهو عدول عن الظاهر إلى معنى خفي بلا دليل ، فلا يلتفت إليه . وأما القول الخامس فهو مما يتعذر فهمه مع مايراه القائلون به من مشروعية الإكراه في الدين بالقتال والسيف ، فلا يظهر لهم وجه توفيق بين نفي الله عن نفسه إكراه الناس في الدين ومايرونه من أمره لعباده الذين يختارون الاهتداء إلى الدين إكراه غير المختارين عليه ، هذا فضلا عن أن هذا القول إنما يعبر عن فهم خاص في اختيار العبد أو المكلف لأفعاله لايوافق قائله فيه كثيرٌ من القائلين بمذهب الطلب والابتداء في القتال .

الدليل الرابع

قال تعالى : «**فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا**(١١٦)» ، ثم قال في الآية التالية : «**فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا**(١١٧)» . فقد بين الشارع في كل من هاتين الآيتين من يجب قتاله من الكفار ومن يجب الكف عنه منهم ، ففي منطوق الآية الأولى تبين أنه لاسبيل للمسلمين على من كف عن قتالهم واختار السلم معهم ، ومفهوم هذا أن للمسلمين السبيل على من لم يفعل ذلك ، وهذا المفهوم جاء مقررا في منطوق الآية الثانية التي نصت على أن للمسلمين سلطاناً مبيناً في أخذ وقتل غير المسالمين حيث وجدوا ، فدل مفهوم هذا على ماجاء في منطوق الأولى من نفي السبيل للمسلمين على المسالمين والكافين عن القتال ، ويتحصل من كل هذا أن القتال المشروع ضد الكفار في الإسلام هو مايكون جزاء لقتالهم وعدم مسالمتهم للمسلمين فحسب .

ولدفع ما في هاتين الآيتين من معارضة لمذهب الطلب والابتداء في قتال المسلمين للكفار ، يتمسك أصحابه بما قالوه من أن آية السيف ونحوها من نصوص المقاتلة قد نسخت كل مايعارضها من آيات الكف والصفح وعدم الإكراه ، ويبدوا أنه لاخلاف بينهم في دعوى نسخ هاتين الآيتين بالآية المذكورة ومافي حكمها(١١٨) ، إذ لم ينقل فيما أمكن الإطلاع عليه قول لأحد منهم يخالف في ذلك ، وممن صرح بدعوى النسخ في هذا المقام الطبري ، وهو ممن ينهج منهجا حذرا في مسألة النسخ وإدعائه ، فقد قال بأن جميع مافي هاتين الآيتين من حكم قد نسخ بآية السيف ، هذا مع أنه قد فسر إلقاء السلم في الآيتين بالاستسلام وإلقاء القياد إلى المسلمين(١١٩) ، مما يدل على أنه لم يجد حتى في هذا المعنى مايوفق بين الآيتين وآيات المقاتلة وفقا لمذهب الطلب الذي يأخذ هو به كغيره من سلف العلماء ، والذي يقضي عند كثير من القائلين به بقتال الكفار لا لإلجائهم إلى الاستسلام للمسلمين فحسب ، بل لإلجائهم إلى الإسلام سوى من يستثنى منهم في جواز أخذ الجزية منه . وتناقش دعوى النسخ هنا بأنها لاتستند على دليل عدا التعارض الذي لايلزم إلا وفقا للمذهب الأول ، وذلك على ماتقدم إيضاحه .

الدليل الخامس

قال تعالى : «**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين(١٢٠)**» . فقد بينت هذه الآية أن المعاملة المشروعة في الإسلام لجميع الناس ، إنما تقوم على الاكتفاء بالعفو المقدور عليه منهم ، وأمرهم بالعرف أو المعروف ، والإعراض عن جاهلهم ، وهذا لايلائم القول بطلب الكفار بالقتال حتى يسلموا أو يبذلوا الجزية على وجه الصغار ، وإنما يلائم القول بعدم قتالهم مالم يبدأوا بالعدوان على المسلمين فيلزم دفعاً لعدوانهم .

وقد اختلف أهل المذهب الأول في دفع ما في ظاهر هذه الآية من معارضة لمذهبهم ، وخلافهم في ذلك على قولين :

الأول : أن الآية منسوخة ، ثم اختلف القائلون بنسخها في الناسخ ، فهو عند بعضهم آية الزكاة ، باعتبار أن العفو المأمور به هو فضل المال الذي تطيب بدفعه نفس صاحبه قبل فرض الزكاة(١٢١) ، ويراه آخرون آيات الغلظة على الكفار(١٢٢) ، كآية : «**ياأيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم(١٢٣)**» . وأكثر القائلين بالنسخ هنا يطلقون دعواهم على الآية كلها ، ويرى بعضهم أن المنسوخ منها هو الأمر بأخذ العفو في أولها والإعراض عن الجاهلين في آخرها ، أما الأمر بالعرف في وسطها فهو محكم(١٢٤) .

الثاني : أن الآية محكمة في المعاملة بين جميع الناس ، ولكن يستثنى من حكمها من يشرع قتاله بآيات القتال التي خصتهم بمعاملة خاصة هى قتالهم حتى يسلموا أو يبذل أهل الكتاب ومن في حكمهم الجزية مع الصغار(١٢٥) .

الدليل السادس

قال تعالى : «**فإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله**[١٢٦]» . فالأمر بالجنوح إلى السلم في هذه الآية غير مقيد بغير جنوح الكفار إليه ، وعلى هذا فإن المسلمين ملزمون بمسالمة الكفار والكف عن قتالهم إذا التزم لهم الكفار بمثل ذلك .

ولأهل المذهب الأول في دفع مايعارض مذهبهم من دلالة هذه الآية قولان :

الأول : أن الآية منسوخة ، وللقائلين بهذا القول آراء شتى في الناسخ هنا ، فهو ماجاء في سورة براءة من آيات القتال في أحد الآراء[١٢٧] ، وهو آية السيف خاصة في رأي آخر[١٢٨] ، وهو آية الجزية خاصة في رأي ثالث[١٢٩] ، وفي رأي رابع[١٣٠] هو آية : «**ولاتهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون**[١٣١]» ، مع أن هناك من يرى - من أهل المذهب الأول - أن هذه الآية الأخيرة هى المنسوخة بآية الجنوح إلى السلم المستدل بها هنا[١٣٢] .

الثاني : أنها محكمة في التماس الكفار للصلح الموافق لمصلحة المسلمين وغاياتهم من بدأ القتال ، فإذا قبل الكفار الإسلام أو الجزية وجب الكف عن قتالهم ، وعلى هذا فإنه لاتعارض بين هذه الآية وآيات القتال ، فكل منها محكمة فيما أُنزلت فيه كما يقول الطبرى[١٣٣] .

الدليل السابع

قال تعالى : «**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى أحسن**[١٣٤]» . ووجه دلالة هذه الآية على حصر القتال المشروع في قتال المدافعة هو أنها نص في أن طريق الدعوة إلى الدين إنما يكون بما ذكرته من الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن ، فينتفي بذلك طلب الكفار بالقتال من أن يكون طريقاً للدعوة .

ويختلف أهل المذهب الأول في معالجة هذه الآية لدفع معارضتها لما ذهبوا إليه ، فيرى بعضهم أنها منسوخة في حق الكفار بآيات القتال ، وأنها محكمة في حق عصاة المسلمين[١٣٥] . ويتوجه بعضهم إلى أنها محكمة باعتبارها مثبتة لضرب من ضربي الدعوة ، وهو المجادلة وقرع الحجة بالحجة ، والضرب الآخر هو ماقررته آيات القتال من دفع شبه المعاندين بالسيف ، فكل من هذه الآية وآيات القتال محكم فيما جاء فيه[١٣٦] . وقد رأى بعضهم في هذه الآية دليلاً على مشروعية الدعوة قبل بدء القتال ، فإذا امتنع الكفار من قبول الدعوة ، أصبحوا أهلاً للمقاتلة والقتل بعد قطع معذرتهم بالكلية[١٣٧] .

الدليل الثامن

قال تعالى : «**ولاتجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم**[١٣٨]» . فأهل الكتاب لايجادلون وفقا لحكم هذه الآية إلا بالتي هى أحسن حصرا ، وذلك باستثناء الظالمين

منهم ، فإنهم يعاملون بما يقتضيه ظلمهم ، وهذا إنما يؤيد القول بعدم قتالهم إلا على سبيل المدافعة ، ففي قتالهم على هذا الوجه تطبيق لما ألزمت به الآية من التفريق بين الظالمين وغير الظالمين منهم في المعاملة ، وهو مالايتحقق على القول بطلبهم بالقتال مطلقاً سواء كانوا مسالمين أم محاربين .

ويفهم مما جاء عن بعض سلف العلماء توجههم إلى أن هذه الآية كانت في عدم مقاتلة المسالمين من أهل الكتاب ، ولكن هذا على اعتبار أنها قد نسخت بآيات القتال[١٣٩] ، وهو مااعترض عليه كثير من سلف العلماء الذين التمسوا التوفيق بين هذه الآية وآيات القتال في تأويل المعنى بدلاً من دعوى النسخ ، فمنهم من ذهب إلى أن معناها أنه لايجادل أهل الكتاب الذين يلتزمون بدفع الجزية إلا بالتي هي أحسن ، وذلك بخلاف الظالمين الممتنعين من أداء الجزية[١٤٠] . ومنهم من ذهب إلى أن المعنى أنه لايجادل من آمن بالإسلام من أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ، فتسميتهم بأهل الكتاب إنما هي باعتبار ماكان سابقا فقط من أمرهم ، وعلى هذا فإن الذين ظلموا منهم هم الذين لم يرجعوا عن دينهم[١٤١] .

وفي كل من التأويلين السابقين نظر ، فأولهما يقتضي أن الكتابي لايكون ظالماً ببقائه على كفره إذا هو قد التزم بدفع الجزية ، وهذا مالايبدو أنه مقبول عند أحد من القائلين بمذهب الطلب والمبادأة في قتال الكفار ، فالذي يتجه كلامهم في فهم الصغار وحقوق أهل الذمة ومعاملتهم في الدولة الإسلامية أنهم يرونهم ظالمين مطلقا وإن دفعوا الجزية ، وقد صرح بعضهم بهذا ، فقد نقل القرطبي عن مجاهد أنه يجوز بهذه الآية عدم مخاشنة أهل الكتاب رجاء إيمانهم ، ثم قال : (وقوله على هذا : «**إلا الذين ظلموا**» معناه ظلموكم ، وإلا فكلهم ظلمة على الإطلاق[١٤٢]) . فإذا انتفى عند هؤلاء وصف أهل الكتاب بأنهم غير ظالمين حتى مع دفع الجزية لزمهم حصر الظلم ، الذي خص به بعض أهل الكتاب في الآية ، في معنى خاص يحتمله اللفظ ، وهذا المعنى لايكون – بعد إبعاد كفرهم وإنكارهم للحق الواجب عليهم في أنفسهم – غير تجاوزهم وعدوانهم على المسلمين . وأما التأويل الآخر فهو أبعد من سابقه عن القبول ، لأن التسليم به يعني جواز تسمية المسلم بأنه يهودي أو نصراني أو وثني باعتبار ملته السابقة ، وهو مالايبدو أن أحدا من سلف الأمة أو خلفها يقول بجوازه ، فإذا كان هذا غير جائز بلا خلاف ، امتنع صرف معنى الآية إليه . وبعد هذه المناقشة لكل من التأويلين المذكورين ، فإنه لايبقى مما أورده أهل المذهب الأول على دلالة الآية المستدل بها هنا غير دعوى النسخ ، وهو مالم ينهض دليل معتبر على وقوعه في هذه الآية أو في أي نص من النصوص التي تناولها هذا البحث .

الدليل التاسع

قال تعالى : «**لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين**[١٤٣]» . فالذي تقضي به هذه الآية هو بر غير المعتدى أيا

كانت ملته ، ولاشك في أنه ليس من بره طلبه بالقتال بسبب ملته أو عدم دفعه للجزية .

وهنا أيضاً يختلف القائلون بالمذهب الأول في معالجة مايعارض مذهبهم من دلالة هذه الآية ، فيرى بعضهم أن حكمها قد نسخ بالأمر بالقتال ونبذ جميع العهود مع المشركين(١٤٤) ، ويرى آخرون التوفيق بين حكمها وماذهبوا إليه عن تخصيص دلالتها ، ثم اختلف هؤلاء فيما هي خاصة به ، فمنهم من يراها خاصة بالأقارب من الكفار ، فيشرع برهم والإحسان إليهم ولو كانوا من أهل الحرب إذا لم يفض ذلك إلى تقوية أهل الحرب أو كشف عورة المسلمين(١٤٥) . ومال بعضهم إلى أنها خاصة بحلفاء النبي ﷺ الذين لم ينقضوا عهدهم معه(١٤٦) ، ومقتضى هذا القول أن حكمها محصور أصلاً في وقت خاص وفئة خاصة ، فانتهى العمل بها بزوالها . ويراها بعضهم خاصة في بر النساء والصبيان ونحوهم ممن لايصح قتالهم إذا لم يقاتلوا(١٤٧) .

سبب قتال المسلمين لغيرهم عند أصحاب هذا المذهب

لاخلاف بين القائلين بأصل السلم في العلاقة بين المسلمين وغيرهم في أن سبب الحرب المشروعة ضد الكفار منحصر في عدوانهم على المسلمين ، أو ماهو في حكم عدوانهم من الإعداد له أو الشروع بمقدماته ، وتطبق عباراتهم – على اختلاف بينها في الصياغة – على إخراج كل ماسوى عدوان الكفار أو كونهم من جانبهم ابتداءً حربا على المسلمين عن أن يكون سببا لإقامة حرب مشروعة ضدهم من جانب المسلمين(١٤٨) . ومن البيّن أن مجرد احتمال وجود حرب مشروعة ضد الكفار لأي سبب غير السبب المذكور لايستقيم مع القول بمذهب المدافعة في الجهاد ، وذلك لما لايخفى من التلازم – وجوداً وعدماً – بين العدوان سبباً والمدافعة مسبباً .

ولكن القول بأن العدوان – حقيقة أو حكماً – هو سبب القتال المشروع مع الكفار لايخلو من إجمال قد يفضي إلى لبس في المراد به في هذا المقام ، وهذا اللبس ملحوظ في عبارات بعض القائلين بأن السلم هو الأصل في العلاقة مع غير المسلمين وأن القتال مشروع للمدافعة فقط ، ومن ذلك – على سبيل المثال – قول أحدهم : «ولايقاتل إلا الباغي المعتدي الذي يريد أن يفرض إرادته على الأمة بالقهر والسلطان ، وأن يصد عن دين الله بقوة الحديد والنار ، ويفتن المؤمن بوسائل الفتنة والإغراء(١٤٩)» . فعلى الرغم مما في هذه العبارة من التأكيد بأن الذي يقاتل هو المعتدي فقط ، فإن المعتدي وفقها يمكن أن يكون كل كافر لايخضع لسلطة الدولة الإسلامية ، وذلك لأنه من العدوان فيها فتنة المؤمن بوسائل الفتنة والإغراء ، وهذا التعبير ذو مدلول واسع يشمل – فيما يشمل – كل عمل يقوم به غير المسلمين للدعوة إلى مايرونه من عقائد وعادات وغيرها ، وهنا يكون لبسٌ بين معنى المدافعة ومعنى الطلب والابتداء في قتال الكفار ، فمن غاية الطلب والابتداء في الجهاد بالسلاح عند القائلين بذلك إخضاع غير المسلمين لدولة الإسلام وإزالة استقلالهم في الإرادة والسلطة ، وهذا

هو ذاته مايتحصل من القول بمشروعية مقاتلة غير المسلمين إذا هم مارسوا إرادتهم المستقلة في الدعوة إلى عقائدهم وعاداتهم ونحوها مما قد يستجيب له بعض الناس بتأثير وسائل الجذب والإغراء دون إكراه وإلجاء ، فمن يرى أن هذه الممارسة عدوان من الكفار يقاتلون بسببه شرعا ، فهو في حقيقة الأمر ممن يقول بأصل الحرب مع غير المسلمين الذين لايخضعون لسلطة وإرادة الدولة الإسلامية .

وبهذا يتبين أن مجرد حصر الحرب المشروعة مع الكفار في الحرب التي يسببها عدوانهم على المسلمين لايكفي تمييز مذهب المدافعة عن مذهب الطلب والابتداء في قتال الكفار ، مالم يكن هذا قائما على التسليم بشرعية المساواة بين الدولة الإسلامية وغيرها في الحقوق والواجبات التي تحكم العلاقة بينهما ، فبهذا فقط يكون الخلاف بين من يقول بالطلب والابتداء ومن يقول بالمدافعة في قتال المسلمين لغيرهم خلافا حقيقيا وليس لفظيا فحسب ، لأن كل ترجيح لمصلحة المسلمين في علاقتهم مع الذين لايشاركونهم المواطنة في الدولة الإسلامية من الكفار على وجه يقتضي إلجاء الكفار بقوة السلاح إلى فعل مايريده منهم المسلمون ، دون التزام من المسلمين لهم بمثله يعد - في الجملة كما مرَّ - أخذاً بمذهب القتال مع الكفار على وجه الطلب والابتداء باعتبار أن القتال هو الأصل في العلاقة معهم .

وعلى الرغم مما يوجد في كلام كثير من القائلين بمذهب المدافعة والمسالمة من غموض بخصوص المساواة المذكورة التي تتوقف حقيقة مذهبهم على التسليم بها ، فإن منهم من يعترف صراحة بشرعية هذه المساواة ، فيقرر أبو زهرة أن مبدأ المعاملة بالمثل بين الناس على اختلاف مللهم لاينفك عن قانون العدالة - كما هو تعبيره - المعتبر شرعاً(١٥٠) ، ويشير في مقام آخر إلى الإسلام بقوله : «فهو يحترم حق كل دولة في الوجود ، وحقها أن تكون سيدة نفسها ، وحقها في الدفاع عن أراضيها وسيادتها ، ولافرق في ذلك بين دولة راقية متحضرة وأخرى متبدية أو غير راقية(١٥١)» . فإذا تم التسليم - على هذا النحو الذي جاء في كلام أبي زهرة - بشرعية مبدأ المعاملة بالمثل في الحقوق والواجبات بين الدول على اختلاف ملل رعاياها وأنظمتها ومستوياتها في التحضر ونحوه ، كان في الإمكان ضبط معنى العدوان بأنه تجاوز أي طرف في معاملة الطرف الآخر مايرضى من هذا الطرف أن يعامله بمثله ، فيكون عدوان الكفار المسبب لإقامة حرب مشروعة ضدهم من جانب المسلمين هو تجاوزهم في معاملة المسلمين مايرضون من المسلمين مثله في معاملتهم ، ويكون عندئذ دفع العدوان محكوم بالقدر الضروري فقط لإنهاء التجاوز المذكور ، وهو مايقرره أبو زهرة أيضا في عبارة أخرى له(١٥٢) .

عدم تصور القتال المشروع بين المسلمين وغيرهم على خلاف أحد المذهبين السابقين

تقدمت الإشارة في مقدمة هذا البحث إلى أنه لايخرج شيء مما جاء عن العلماء والباحثين في الفقه السياسي الإسلامي من أقوال وآراء في أصل العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها عن القول بأن الأصل في ذلك هو القتال الذي ينبغي طلب غير المسلمين به مالم يسلموا أو يدفعوا الجزية مع

الصغار ، وهو قول أهل المذهب الأول ، أو القول بأن الأصل في ذلك هو السلم الذي لايجوز للمسلمين الخروج عليه في علاقتهم مع الكفار إلا دفعا لعدوانهم ، وهو قول أهل المذهب الثاني .
ولكن بعض الباحثين قد اعترض على هذين المذهبين معاً ، باعتبار أن الصواب يوافق مذهباً ثالثاً في الموضوع يستقل بمعناه عن كل من القول المدافعة في قتال غير المسلمين والقول بالطلب والابتداء في ذلك(١٥٣) ، وهو مالم نتمكن من الوقوف على حقيقة بينة له ، ولا يبدو أنه من المتصور وجوده أصلاً ، وذلك وفقا لأسباب الجهاد بالسلاح أو قتال المسلمين لغيرهم التي جاء القول بها مطلقاً .

فباستقراء كل ماقيل به من أسباب الجهاد أو قتال الكفار في الإسلام ، يتبيّن أن هذه الأُسباب لاتخرج عن ثلاثة حصراً ، وهي : العدوان ، والكفر ، وعدم الخضوع للدولة الإسلامية بدفع الجزية على وجه الصغار ، ويترتب على كل سبب من هذه الأسباب ضرب من القتال المُغَيَّا بما ينتفي السبب بتحصيله ، فالعدوان سبب لقتال مُغَيًّا بدفع العدوان ، والكفر سبب لقتال مُغَيًّا بالإسلام ، وعدم الخضوع لحكم الجزية مع الصغار سبب لقتال مغيا بحصول هذا الخضوع . وعلى هذا ، فإن كل قتال مشروع ضد الكفار في الإسلام ، على أي قول أو رأي لأحد من علماء الأمة سلفاً وخلفاً ، لايخرج عن القتال الذي تزول مشروعيته بزوال الأسباب الثلاثة المذكورة ، لأنه لم يرد عن أحد من المسلمين وجود سبب لقتال مشروع ضد الكفار غير هذه الأسباب ، ولأنه لايصح في التصور العقلي أصلاً وجود سبب آخر يستقل في وجوده عن أحد الأسباب المذكورة سوى إرادة القتال أو القتل أو السلب ونحو ذلك لذاته ، وهو ممتنع قطعاً في الشرع .

وإذا ثبت أن قتال المسلمين لغيرهم لايكون مشروعاً عند أحد من المسلمين إذا خرج عن كونه مسبباً ببعض الأسباب الثلاثة المذكورة أو بها مجتمعة ، ثبت أن كل قتال مشروع بين المسلمين وغيرهم لايخرج عن كونه طلباً وابتداءً مطلقاً وعن كونه دفعاً فقط ، وذلك لما هو بين من أن الغاية من قتال الكفار بسبب كفرهم أو بسبب عدم دفع الجزية مع الصغار لاتتحقق إلا بأن يكونوا رعية للدولة الإسلامية ، وذلك إما بمجرد إسلامهم أو بمقتضى عقد الذمة ، مع من يجوز أن يقر على ملته منهم ، ومالم تتحقق هذه الغاية فإن العلاقة المشروعة معهم هي طلبهم بالقتال أينما وجدوا ، لأن سبب القتال المشروع قائم فيهم وإن كفوا أو جنحوا إلى سلم لايزول معه استقلالهم بالسلطة على أنفسهم وبلادهم ، فيكون كل من يذهب إلى قتال الكفار بأي من السببين المذكورين يذهب - ضرورة - إلى أن الأصل في معاملتهم والعلاقة معهم هو طلبهم وتتبعهم بالقتال مطلقاً ما بقي لهم استقلال عن سلطان الدولة الإسلامية ، فلا يبقى بعد هذين السببين من الأسباب الثلاثة المتقدم ذكرها إلا العدوان ، وهو مالايوجد خلاف بين المسلمين في أن القتال المسبب به قتال مشروع ، ولكنه يختص عن السببين الآخرين بأن القتال المسبب به لايمكن أن يكون طلباً وابتداء ، لأن مجرد وقوع الطلب والابتداء من المسلمين للكفار بالقتال دليل يقيني على انتفاء ضده ، وهو عدوان الكفار وطلبهم للمسلمين الذي يجب أن يكون - حقيقة أو حكما - سابقاً لأي قتال مسبب به من جهة

المسلمين ، وذلك لما هو معلوم من وجوب تقدم السبب على مسببه وليس العكس . وبهذا يتبين أن كل من يقصر سبب الجهاد أو القتال المشروع ضد الكفار على عدوانهم يذهب - ضرورة - إلى أن الجهاد بالسلاح مشروع للدفع عن النفس فقط ، وأن السلم هو الذي تقوم عليه علاقة المسلمين مع جميع الذين يعاملونهم بمثل ذلك أيا كانت مللهم أو دولهم أو سبلهم في تدبير أمورهم ، ويتبين أن كل من لايقصر سبب قتال المسلمين لغيرهم على العدوان ، فإنه يرى - ضرورة أيضا كما تقدم - أن علاقة المسلمين بكل من لايخضع لسلطان الإسلام علاقة حرب وقتال ، ويتبين أنه لايتصور وجود غير هذين المذهبين في الموضوع .

خاتمـــة

ينتهي هذا البحث إلى مايلي :

١ - أن الأصل الذي تقوم عليه علاقة الدولة الإسلامية بغيرها ، مختلف فيه بين العلماء والباحثين في الفقه السياسي الإسلامي على مذهبين متضادين ، أحدهما : أن الأصل هو الحرب والقتال ، وهو الذي يبدو أن سلف علماء المسلمين مطبقون على الأخذ به وفقاً لصريح عبارات كثير منهم وعدم نقل خلاف صريح بينهم في ذلك . والآخر : أن الأصل هو السلم ، وهو الذي يأخذ به أو يميل إليه كثير من الباحثين المعاصرين ، على اختلاف ملحوظ بين عباراتهم المفيدة بذلك من حيث التصريح ووضوح المعنى .

٢ - أن الخلاف في أصل علاقة الدولة الإسلامية بغيرها ناشيء - في حقيقته - عن الخلاف في المقصود من تشريع الجهاد بالسلاح وسببه ، فمن يرى أن الأصل هو الحرب يبني مذهبه على أنه لايخرج أحد من الناس عن أن يكون مسلماً أو غير مسلم ، والمسلمون أتباع شرعيون للدولة الإسلامية ، وغير المسلمين ملاحقون بالقتال شرعاً بسبب كفرهم أو بسبب عدم خضوعهم لحكم الجزية والصغار ، ولايزول أي من هذين السببين إلا بزوال استقلالهم عن سلطة الدولة الإسلامية ، وعلى هذا فإنه لايتصور شرعاً وجود علاقة سوى الحرب مع كل من يخرج عن سلطان هذه الدولة . أما من يرى أن الأصل هو السلم ، فإنه يبني مذهبه على أن الجهاد بالسلاح إنما شرع لحماية المسلمين من عدوان غيرهم ، وعلى هذا فإن السلم هو الذي تقوم عليه علاقة المسلمين بجميع الذين لايبادئونهم العدوان - حقيقة أو حكما - أيا كانت مللهم أو دولهم .

٣ - يتمسك القائلون بأصل الحرب بأدلة تعود دلالتها - إجمالاً - عندهم إلى مايرونه في آيتي السيف والجزية من دلالة على مشروعية طلب الكفار بالقتال حتى يسلموا أو يدفعوا الجزية صاغرين ، وذلك على خلاف بين من يرى منهم إطلاق حكم آية السيف بقتال وكل كافر سوى أهل الكتاب الذين صرحت آية الجزية بقبول الجزية منهم ، والمجوس عند أكثر الذين يرون هذا الرأي

كأهل الكتاب في هذا الحكم ، ومن يرى أن آية الجزية تشمل في حكمها فئات أخرى من الكفار تستغرق عند بعضهم جميع الكفار غير المرتدين .

٤ – يتمسك القائلون بأصل السلم بما جاء من النصوص التي تخص بالقتال المعتدين على المسلمين ، والتي تنهى عن الاعتداء أو الاكراه في الدين ، والتي تأمر بالكف عن المسالمين والصفح والعفو والإعراض عن الجاهلين ، وهي نصوص يختلف القائلون بأصل الحرب في دفع معارضتها لمذهبهم ، ولهم في ذلك – إجمالا – قولان ، وهما : القول بالنسخ ، والقول بالتخصيص أو تأويل المعنى ، وفضلا عن أن كلا من هذين القولين لايسلم القول به – غالبا – من اعتراض بعض القائلين بأصل الحرب أنفسهم فإن أيا منهما لايستند عند القائلين به – حيثما جاء القول به – إلى دليل مسكت للمخالف أو مانع له من أن يعكس القول به على أصحابه لتأييد القول بأصل السلم .

٥ – مع إدراك خطورة الترجيح في موضوع هذا البحث الذي تتجاذب الحكم في أدلة لايخلو ظاهر بعضها من التعارض مع ظاهر بعضها الآخر ، فإن الذي يبدو أنه الراجح في ذلك هو القول بأن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها هو السلم ، فهذا هو مايقضي به النظر فيما تقدم عرضه بالتفصيل من أدلة المذهبين الواردين في الموضوع ، إذ تبين أن استدلال القائلين بأصل الحرب على مذهبهم مُواجَهٌ بكثير من المناقشات القوية التي لم يظهر مايدفعها ، في حين أن كثيرا من الأدلة التي تثبت أصل السلم لم تعارض دلالتها على ذلك إلا بما ظهر عدم نهوض الاعتراض به عليها ، ونعني بذلك كلا من دعوى النسخ وحمل المعنى على مالا دليل عليه من الوجود . والله سبحانه أعلم .

التعليقـــات

(١) **علي بن عبد الجليل المرغيناني** ، الهداية ، مطبوع مع : شرح فتح القدير ، لمؤلفه : **محمد بن عبد الواحد المعروف بإبن الهمام** ، دار إحياء التراث العربي ، جـ **٥** ، ١٩٣ . **أحمد بن محمد القدوري** ، الكتاب ، مطبوع مع : اللباب ، لمؤلفه : **عبد الغني الغنيمي** ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٧٩م) جـ ٤ ، ١١٥ .

(٢) **محمد بن أبي سهل السرخسي** ، المبسوط (إستانبول ، دار الدعوة ، ١٩٨٣م) جـ **١٠** ، ٢ .

(٣) **محمد بن أبي سهل السرخسي** ، شرح السير الكبير ، تحقيق : **صلاح الدين المنجد** ، (القاهرة : معهد المخطوطات) جـ ١ ، ١٨٩ .

(٤) المرجع السابق ، جـ **١** ، ١٩٠ .

(٥) **محمد بن أبي سهل السرخسي** ، المبسوط ، جـ **١٠** ، مرجع سابق ، ٨٦ ، ٨٧ .

(٦) **أبو بكر بن مسعود الكاساني** ، بدائع الصنائع (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٢) جـ **٧** ، ١٠٨ .

(٧) **محمد بن إدريس الشافعي** ، الأم (بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٧٣م) جـ**٤** ، ١٦٧ - ١٧٤ .

(٨) المرجع السابق ، جـ **٤** ، ١٦٧ ، ونحوه في : ١٧٢ .

(٩) **يحى بن شرف النووي** ، منهاج الطالبين ، (بيروت : دار المعرفة) ١٣٦ . **زكريا الأنصاري** ، منهج الطلاب ، مطبوع بهامش : منهاج الطالبين ، ١٣٠ - ١٣١ .

(١٠) **محمد بن أحمد بن حمزة الرملي** ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (بيروت : دار إحياء التراث العربي) جـ **٨** ، ٤٢ .

(١١) **علي بن علي الشبراملسي** ، حاشية على نهاية المحتاج ، مطبوع مع المرجع السابق ، نفس المكان .

(١٢) المرجع السابق في نفس المكان .

(١٣) **عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة** ، المغني (الرياض : مكتبة الرياض الحديثة) جـ **٨** ، ٣٤٨ . **منصور بن يونس البهوتي** ، كشاف القناع عن متن الإقناع (بيروت : عالم الكتب ، ١٩٨٣م) جـ **٣** ، ٣٣ . **محمد بن مفلح** ، كتاب الفروع (بيروت : عالم الكتب ، ١٩٨٥م) جـ **٦** ، ١٩٠ . **محمد عرفة الدسوقي** ، الحاشية ، دار الفكر ، جـ **٢** ، ١٧٣ . **يوسف بن عبد البر** ، كتاب الكافي ، تحقيق : **محمد الموريتاني** (الرياض : مكتبة الرياض الحديثة ، ١٩٧٨م) جـ **١** ، ٤٦٣ . **مرعي بن يوسف** ، غاية المنتهي (الرياض ، المؤسسة السعيدية) ط ٢ ، جـ **١** ، ٤٦٤ .

(١٤) **الدسوقي** ، المرجع السابق ، نفس المكان . **ابن عبد البر** ، المرجع السابق ، جـ **١** ، ٤٦٢ . **مرعي بن يوسف** ، المرجع السابق ، جـ **١** ، ٤٦٣ ، ٤٦٥ . **ابن قدامة** ، المرجع السابق ، جـ **٨** ، ٣٤٥ ، ٣٤٧ .

(١٥) **علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي** ، المحلي ، تحقيق : **عبد الغفار البنداري** (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٨م) جـ **٥** ، ٣٤٠ .

(١٦) المرجع السابق ، جـ **٥** ، ٣٦٢ .

(١٧) المرجع السابق ، جـ **٥** ، ٤١٨ .

(١٨) **أبو الأعلى المودودي** ، الجهاد في سبيل الله (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣م) ١٢ . **سيد قطب** ، في ظلال القرآن (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٩٧١م) جـ **١٠** ، ١٠٨ ومابعدها . **مجيد خدوري** ، الحرب والسلم في شرعة الإسلام (بيروت : الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٣م) ٨٦ - ٨٧ . **خليل أبو عيد** ، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة (الكويت : دار الأرقم ، ١٩٨٣م) ٢٨٠ - ٢٨٤ .

(١٩) **السرخسي** ، شرح السير الكبير ، جـ **١** ، ١٨٨ . والمبسوط ، جـ **١٠** ، ٢ . **الشافعي** ، الأم ، جـ **٤** ، ١٦٠ - ١٦١ . وأحكام القرآن ، جمع : **أحمد بن الحسين البيهقي** (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٠م) جـ **٢** ، ١٣ - ١٥ . **محمد أمين الشهير بابن عابدين** ، رد المحتار على الدر المختار (المعروف بحاشية ابن عابدين) (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٩٨٧م) جـ **٣** ، ٢١٩ . **محمد بن أبي بكر الزرعي (المعروف بابن قيم الجوزية)** ، زاد المعاد في هدى خير العباد ، تحقيق : **شعيب الأرنؤوط ، وعبد القادر الأرنؤوط** (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٨م) جـ **٣** ، ٧٠ - ٧١ .

(٢٠) سورة البقرة ، آية ١٩١ .

(٢١) **أحمد بن علي الرازي الجصاص** ، أحكام القرآن (بيروت : دار الكتاب العربي) طبعة مصورة عن الطبعة الأولى ، جـ **١** ، ٢٥٨ .

(٢٢) **محمد بن يوسف الأندلسي الشهير بأبي حيان** ، البحر المحيط (الرياض : مكتبة النصر الحديثة) جـ **٢** ، ٦٦ .

(٢٣) **محمد بن أحمد القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن (دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧م) جـ **٢** ، ٣٥١ .

(٢٤) **محمد بن الحسين بن القاسم** ، منتهى المرام في شرح آيات الأحكام ، الدار اليمنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦م ، ٥٣ .

(٢٥) **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٢** ، ٣٥١ . **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ **٢** ، ٦٦ . **الجصاص** ، أحكام القرآن ، جـ **١** ، ٢٥٩ . **محمد بن جرير الطبري** ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٤م) جـ **١** ، ١٩٢ . وننبه إلى أن الذي ناقشه في هذا المقام هو إدعاء نسخ موضع الاستدلال من الآية ، وهو صدرها ، أما دعوى نسخ آخر الآية الذي ينهى عن مقاتلة الكفار في المسجد الحرام مالم يقاتلوا فيه فهو مما يخرج عن موضوع هذا البحث .

(٢٦) **أبو حيان** ، المرجع السابق ، في نفس المكان .

(٢٧) سورة البقرة ، آية ١٩٣ .

(٢٨) قال **الجصاص** مشيرا إلى الأمر بالقتال في الآية المذكورة : «يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر» ، أحكام القرآن ، جـ **١** ، ٢٦٠ . وانظر : **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٥** ، ٣٥٣ – ٣٥٤ .

(٢٩) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **٢** ، ١٩٤ . **الجصاص** ، المرجع السابق ، جـ **١** ، ٩٦١ . **عماد الدين بن محمد الطبري** (الكيا الهراس) ، أحكام القرآن ، تحقيق : **موسى محمد علي وعزت علي عطية** ، (القاهرة : دار الكتب الحديثة) جـ **١** ، ١٢٦ . **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ **٢** ، ٦٧ . **القرطبي** ، المرجع السابق ، جـ **٢** ، ٣٥٤ .

(٣٠) **الجصاص** ، المرجع السابق ، نفس المكان . **محمد بن الحسين** ، منتهى المرام في شرح آيات الأحكام ، ٥٤ ، ٣٢٤ .

(٣١) **أبو حيان ، المرجع السابق** ، جـ **٢** ، ٦٨ .

(٣٢) **الجصاص** ، أحكام القرآن ، جـ **١** ، ٢٦١ .

(٣٣) **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٢** ، ٣٥٣ . **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ **٢** ، ٦٧ .

(٣٤) انظر المرجعين السابقين ، نفس المكان المذكور في كل منهما .

(٣٥) قال به **الطبري** ونقله عن قتادة والربيع وعكرمة ، جامع البيان ، جـ **٢** ، ١٩٥ .

(٣٦) **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٢** ، ٣٥٤ .

(٣٧) نقله **الطبري** عن مجاهد والسدي ، جامع البيان ، جـ **٢** ، ١٩٥ – ١٩٦ .

(٣٨) سورة الأنفال ، آية ٣٩ .

(٣٩) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **٩** ، ٢٤٨ – ٢٥٠ . **محمود بن عمر الزمخشري** ، الكشاف ، (بيروت : دار المعرفة) جـ **٢** ، ١٢٦ .

(٤٠) **الطبري** ، المرجع السابق ، جـ **٩** ، ٢٥٠ .

(٤١) **الكيا الهراس** ، أحكام القرآن ، جـ **٣** ، ٣٩٥ .

(٤٢) سورة التوبة ، آية ٥ .

(٤٣) **محمد بن عبد الله الإشبيلي (المعروف بأبي بكر ابن العربي)** ، أحكام القرآن ، ط ٣ ، تحقيق : **علي محمد البجاوي** ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، قسم ٢ ، ٨٩١ .

(٤٤) **الجصاص** ، أحكام القرآن ، جـ **٣** ، ٨١ .

(٤٥) **الجصاص** ، المرجع السابق ، جـ **٣** ، ٨٠ - ٨١ . وانظر الخبر المنقول عن ابن عباس في السنن الكبرى للبيهقي (بيروت : دار الفكر) جـ **٢** ، ٢٤ .

(٤٦) **جلال الدين السيوطي** ، الاتقان في علوم القرآن ، دار الفكر ، جـ **٢** ، ٢٤ .

(٤٧) **محمد بن علي الشوكاني** ، فتح القدير (مصر : مصطفى البابي الحلبي ١٩٦٤ م) ، جـ **٢** ، ٣٣٧ . **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٨** ، ٧٣ .

(٤٨) **محمد علي الحسن** ، العلاقات الدولية في القرآن والسنة ، (عمان ، مكتبة النهضة الإسلامية ، ١٩٨٠ م) ، ١٠٣ .

(٤٩) **الشافعي** ، أحكام القرآن ، جـ **٢** ، ٥٠ - ٥٣ . **محمد بن الحسين** ، منتهى المرام في شرح آيات الأحكام ، ٥٥ - ٥٦ ، ٣٤٣ .

(٥٠) **محمد بن أحمد بن رشد (الحفيد)** ، بداية المجتهد (القاهرة : دار الكتب الإسلامية ، ١٩٨٣م) جـ **١** ، ٤٥١ . **ابن حزم** ، المحلي ، جـ **٥** ، ٤١٣ . **النجفي** ، جواهر الكلام ، جـ **٢١** ، ٢٣١ . **محمد بن أحمد بن جزي** ، القوانين الفقهية ، (بيروت : دار القلم ، ١٩٧٧ م) ١٠٤ ، وقد نقل ابن جزي هنا عن ابن الماجشون قوله : «لاذمة إلا للكتابيين» .

(٥١) فالحنفية يرون أخذها من جميع المشركين عدا المرتدين ومشركي العرب ، فراجع في ذلك - مثلا - كلام المرغيناني في الهداية (مع شرح فتح القدير) ، جـ **٥** ، ٢٩٢ . وعند المالكية لاتقبل الجزية من المرتدين فقط ، انظر : **ابن عبد البر** ، كتاب الكافي ، جـ **١** ، ٤٧٩ . **الدسوقي** ، الحاشية ، جـ **٢** ، ٢٠١ . كما نقل **القرطبي** عن ابن الجهم نحو مذهب المالكية في ذلك ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٨** ، ١١١ .

(٥٢) سورة محمد ، آية ٤ .

(٥٣) **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٨** ، ٧٣ . **أحمد بن علي بن حجر العسقلاني** ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (الرياض : رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد) جـ **٦** ، ١٥٢ .

(٥٤) انظر المرجعين السابقين ، نفس المكان المذكور في كل منهما .

(٥٥) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **١٠** ، ٨١ . ونحو هذا نقله **القرطبي** عن ابن زيد ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٨** ، ٧٣ .

(٥٦) وهو الذي أخذ به بعض الباحثين المعاصرين ، فانظر : **محمد علي الحسن** ، العلاقات الدولية في القرآن والسنة ، ١٠٢ .

(٥٧) **الزمخشري** ، الكشاف ، جـ **٢** ، ١٣٩ . **الشوكاني** ، فتح القدير ، جـ **٢** ، ٣٣٧ .

(٥٨) وهي الآية الثانية من سورة التوبة أو براءة .

(٥٩) سورة التوبة ، آية ٢٩ .

(٦٠) **الشافعي** ، الأم ، جـ **٤** ، ١٧٢ . ونحوه في أحكام القرآن ، جـ **٢** ، ٥٣ . ونحو هذا جاء في كلام **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٨** ، ١٠٩ .

(٦١) كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج ، تحقيق : عبد المجيد التركي (بيروت : دار الغرب الإسلامي) ٢٠٨ .
(٦٢) سورة الحج ، آية ٣٩ .
(٦٣) **الجصاص** ، أحكام القرآن ، جـ **١** ، ٢٥٧ . **الكيا الهراس** ، أحكام القرآن ، جـ **١** ، ١٢٠ . **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٢** ، ٣٤٧ .
(٦٤) **البيهقي** ، السنن الكبرى ، جـ **٩** ، ١١ . **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **١٧** ، ١٧٢ . **القرطبي** ، المرجع السابق ، نفس المكان .
(٦٥) متفق عليه من حديث ابن عمر ، رواه البخاري في صحيحه ، مع : فتح الباري شرح صحيح البخاري **للعسقلاني** ، جـ **١** ، ٧٥ . ورواه مسلم في صحيحه ، انظر شرح النووي ، دار الفكر ، ١٩٨١ م ، جـ **١** ، ٢١٢ .
(٦٦) **ابن الهمام** ، شرح فتح القدير ، جـ **٥** ، ١٩٣ .
(٦٧) **السرخسي** ، شرح السير الكبير ، جـ **١** ، ١٩٠ .
(٦٨) السيل الجرار ، تحقيق : **محمود إبراهيم زايد** (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥ م) جـ **٤** ، ١٨ – ١٩ .
(٦٩) **علي بن نفيع العلياني** ، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه (رسالة دكتوراه) (الرياض : دار طيبة ، ١٩٨٥م) ١٢٥ .
(٧٠) المرجع السابق ، ١٢٦ .
(٧١) **محمد بن علي الشوكاني** ، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول (بيروت : دار المعرفة ، ١٩٧٩ م) ٨٩ .
(٧٢) **محمد بن محمود البابرتي** ، شرح العناية على الهداية ، مطبوع مع : شرح فتح القدير ، جـ **٥** ، ١٨٩ .
(٧٣) سورة التوبة ، آية ٣٦ .
(٧٤) **ابن الهمام** ، شرح فتح القدير ، جـ **٥** ، ١٨٩ .
(٧٥) **البابرتي** ، شرح العناية ، مع : شرح فتح القدير ، جـ **٥** ، ١٩٣ .
(٧٦) **ابن الهمام** ، شرح فتح القدير ، جـ **٥** ، ١٩٣ .
(٧٧) صحيح مسلم ، مع : شرح النووي ، جـ **١** ، ١٧٧ .
(٧٨) **أبو الوليد ابن رشد القرطبي (الجد)** ، البيان والتحصيل ، تحقيق : **سعيد أعراب** (بيروت : دار الغرب الإسلامي ، ١٩٨٤م) جـ **٢** ، ٥٢٢ .
(٧٩) شرح صحيح مسلم ، جـ **١** ، ١٧٩ .
(٨٠) **السرخسي** ، شرح السير الكبير ، جـ **١** ، ١٨٧ .
(٨١) **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ **٢** ، ١٤٣ . **الجصاص** ، أحكام القرآن ، جـ **٣** ، ١١٣ . وقد ذكر الجصاص عنه أيضا في نفس هذا المكان مايفيد أنه يرى أن جهاد الطلب والابتداء فرض كفاية .
(٨٢) **ابن الهمام** ، شرح فتح القدير ، جـ **٥** ، ١٩٣ .
(٨٣) سورة البقرة ، آية ١٩١ ، وقد تقدمت في أدلة أهل المذهب الأول .
(٨٤) الإسلام عقيدة وشريعة (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٠م) ٤٥٣ .
(٨٥) المرجع السابق ، نفس المكان .

(٨٦) المرجع السابق ، ٤٥٤ . ومن توجيهات الإسلام (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٠م) ٩٢ ، ٩٣ ، ٢٣٦ ، ٢٦٣ ، ٢٧٤ .

(٨٧) **محمد أبو زهرة** ، العلاقات الدولية في الإسلام ، دار الفكر العربي ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٧ ، ٨٩ ، ٩٠ . **صبحي محمصاني** ، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٢م) ٧٥ ، ١٧٨ . **محمد عبد الله دراز** ، دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية ، (الكويت : دار القلم ، ١٩٨٠م) ١٤٢ . ودستور الأخلاق في القرآن ، تحقيق وتعريب : **عبد الصبور شاهين** ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢م) ٧٥٦ . **وهبة الزحيلي** ، آثار الحرب في الفقه الإسلامي ، (دار الفكر ، ١٩٨١م) ، ٩٠ - ٩١ . **مجاهد هريدي** ، العلاقات الإنسانية في القرآن والسنة ، (دار الرشيد ، ١٩٨١م) ، ٢١٤ ، ٢٥٦ . **عبد الخالق النواوي** ، العلاقات الدولية والنظم القضائية (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٧٤م) ١٠٨ .

(٨٨) العلاقات الدولية في الإسلام ، ٥٢ .

(٨٩) انظر هذا - مثلا - عند **وهبة الزحيلي** ، آثار الحرب ، ١٣٣ - ١٣٤ .

(٩٠) سورة البقرة ، آية ١٩٠ .

(٩١) ربما يكون هذا هو المقصود من كلام **للدكتور عبد الخالق النواوي** ، فقد استدل بهذه الآية على مذهب المدافعة ، ومما قاله في بيان دلالتها : «إن أول جملة في هذه الآية كافية وحدها في مقصودها ، لأنها - بطريق المفهوم - في قوة : قاتلوا المقاتلين لا المسالمين» . العلاقات الدولية والنظم القضائية ، ٩٨ .

(٩٢) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ ٢ ، ١٨٩ . **الجصاص** ، أحكام القرآن ، جـ ١ ، ٣٥٧ . **الكيا الهراس** ، أحكام القرآن ، جـ ١ ، ١٢١ ، ١٢٣ . **الزمخشري** ، الكشاف ، جـ ١ ، ١١٨ . **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ ٢ ، ٣٤٨ .

(٩٣) **القرطبي** ، المرجع السابق ، نفس المكان . **الزمخشري** ، المرجع السابق ، نفس المكان . **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ ٢ ، ٦٥ .

(٩٤) سورة التوبة ، آية ٣٦ .

(٩٥) **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ ٢ ، ٣٤٨ . وبه قال **الجصاص** ، أحكام القرآن ، جـ ١ ، ٢٥٨ .

(٩٦) وبه قال **القرطبي** ، المرجع السابق ، جـ ٢ ، ٣٥٠ .

(٩٧) **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ ٢ ، ٦٥ .

(٩٨) سورة البقرة ، آية ١٩٣ ، وسورة الأنفال ، آية ٣٩ . وقد تقدمتا في أدلة أهل المذهب الأول .

(٩٩) **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ ٢ ، ٦٥ .

(١٠٠) وهي آية ١٩١ من سورة البقرة ، وقد تقدمت في أدلة أهل المذهب الأول .

(١٠١) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ ٢ ، ١٩٠ . **الزمخشري** ، الكشاف ، جـ ١ ، ١١٨ . **الجصاص** ، أحكام القرآن ، جـ ١ ، ٣٥٧ . **الكيا الهراس** ، أحكام القرآن ، جـ ١ ، ١٢١ - ١٢٤ . **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ ٢ ، ٣٤٨ .

(١٠٢) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ ٢ ، ١٩٠ .

(١٠٣) **محمد بن الحسين** ، منتهى المرام في شرح آيات الأحكام ، ٥٢ – ٥٣ .
(١٠٤) سورة البقرة ، آية ١٩٤ .
(١٠٥) **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٢** ، ٣٦٠ .
(١٠٦) سورة البقرة ، آية ٢٥٦ .
(١٠٧) **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٣** ، ٢٨٠ . **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ **٢** ، ٢٨١ . **الزمخشرى** ، الكشاف ، جـ **١** ، ١٥٥ .
(١٠٨) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **٣** ، ٣١٧ . وانظر نحو هذا في كلام **ابن حزم الظاهري** ، المحلي ، جـ **٥** ، ٤١٤ .
(١٠٩) **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٣** ، ٢٨٠ .
(١١٠) **الزمخشري** ، الكشاف ، جـ **١** ، ١٥٥ . **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ **٢** ، ٢٨١ .
(١١١) **أبو حيان** ، المرجع السابق ، في نفس المكان . **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٣** ، ٣٨١ .
(١١٢) سورة يونس ، آية ٩٩ . وتتمتها : «**أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**» .
(١١٣) **الزمخشري** ، جـ **١** ، ١٥٥ . **أبو حيان** ، **المرجع السابق** ، **جـ ٢** ، ٢٨٢ .
(١١٤) **محمد بن أبي بكر الزرعي (ابن قيم الجوزية)** ، أحكام أهل الذمة ، تحقيق : **صبحي الصالح** (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨١م) جـ **١** ، ٢٠٨ . ومابعدها . **ابن الهمام** ، شرح فتح القدير ، جـ **٥** ، ٣٠١ – ٣٠٢ . **الرملي** ، نهاية المحتاج ، جـ **٨** ، ٩٤ ومابعدها .
(١١٥) يقول محب الدين الخطيب فيما يرى أنه الدافع إلى فرض الجزية مع الصغار على الذميين : «إنما هو إثارة لدوافع الكرامة الإنسانية عند هؤلاء الذين يؤدون الجزية ، ولتحريك الرغبة فيهم للخلاص من هذا الوضع المشين ، وتلك العزلة الباردة لهم في المجتمع الذي يعيشون فيه» . **محب الدين الخطيب** ، الحرب والسلام في الإسلام (الرياض : دار نجد للنشر والتوزيع ، ١٩٨١م) ٩٤ . وفي الشيعة من فسر الصغار في آية الجزية بأنه تكليف أهل الذمة مالا يطيقون ، لإلجائهم إلى الإسلام ، انظر : **النجفي** ، جواهر الكلام شرح شرائع الإسلام ، جـ **٢١** ، ٢٤٧ .
(١١٦) سورة النساء ، آية ٩٠ .
(١١٧) سورة النساء ، آية ٩١ .
(١١٨) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **٥** ، ٢٠٠ – ٢٠١ . **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ **٣** ، ٣١٥ . **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٥** ، ٣٠٨ . والعجيب أن القرطبي قد رجح هنا دعوى النسخ المذكورة بعد أن نقلها عن بعض العلماء ، ثم عاد في ٣٠٩ فبنى على الآية الأولى من الآيتين المذكورتين حكما مستقرا ، وهو : «شرعية الموادعة بين أهل الحرب وأهل الإسلام إذا كان في الموادعة مصلحة للمسلمين» .
(١١٩) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **٥** ، ٢٠٠ .
(١٢٠) سورة الأعراف ، آية ١٩٩ .
(١٢١) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **٩** ، ١٥٤ . **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ **٤** ، ٤٤٨ .
(١٢٢) **الطبري** ، المرجع السابق ، جـ **٩** ، ١٥٤ – ١٥٥ .
(١٢٣) سورة التوبة ، آية ٧٣ .

(١٢٤) **السيوطي** ، الإتقان في علوم القرآن ، جـ **٢** ، ٢٤ .

(١٢٥) وبه قال الطبري ونقله عن آخرين ، **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **٩** ، ١٥٤ – ١٥٦ . **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٧** ، ٣٤٤ – ٣٤٧ . **أبو حيان** ، البحر المحيط ، جـ **٤** ، ٤٤٨ .

(١٢٦) سورة التوبة ، آية ٦١ .

(١٢٧) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **١٠** ، ٣٤ . الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٣** ، ٣٩ .

(١٢٨) **الطبري** ، المرجع السابق ، نفس المكان . **الزمخشري** ، الكشاف ، جـ **٢** ، ١٣٣ .

(١٢٩) انظر المرجعين السابقين ، نفس المكان المذكور في كل منهما .

(١٣٠) **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **٨** ، ٣٩ .

(١٣١) سورة محمد ، آية ٣٥ .

(١٣٢) **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **١٦** ، ٢٥٦ .

(١٣٣) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **١٠** ، ٣٤ . وانظر في هذا القول أيضا : **القرطبي** ، المرجع السابق ، جـ **١٠** ، ٤٠ . **الزمخشري** ، الكشاف ، جـ **٢** ، ١٣٣ .

(١٣٤) سورة النحل ، آية ١٢٥ .

(١٣٥) وبه قال **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **١٠** ، ٢٠٠ .

(١٣٦) **البهوتي** ، كشاف القناع عن متن الإقناع ، جـ **٣** ، ٣٣ .

(١٣٧) **الكاساني** ، بدائع الصنائع ، جـ **٧** ، ١٠٠ .

(١٣٨) سورة العنكبوت ، آية ٤٦ .

(١٣٩) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **٢١** ، ٢ . **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **١٣** ، ٣٥٠ .

(١٤٠) وقد أيده **الطبري** بعد أن نقله عن غيره ، المرجع السابق ، جـ **٢١** ، ١ – ٣ . كما أيده **القرطبي** ، المرجع السابق ، جـ **١٣** ، ٣٥٠ – ٣٥١ .

(١٤١) **الطبري** ، المرجع السابق ، جـ **٢١** ، ٢ . **القرطبي** ، المرجع السابق ، جـ **١٣** ، ٣٥٠ .

(١٤٢) **القرطبي** ، المرجع السابق ، نفس المكان .

(١٤٣) سورة الممتحنة ، آية ٨ .

(١٤٤) **الطبري** ، جامع البيان ، جـ **٢٨** ، ٦٦ . **القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ **١٨** ، ٥٩

(١٤٥) **الطبري** ، المرجع السابق ، جـ **٢٨** ، ٦٥ – ٦٦ . **القرطبي** ، المرجع السابق ، نفس المكان .

(١٤٦) **القرطبي** ، المرجع السابق ، نفس المكان .

(١٤٧) المرجع السابق ، نفس المكان .

(١٤٨) **الزحيلي** ، آثار الحرب ، ١٣٣ . **أبو زهرة** ، العلاقات الدولية في الإسلام ، ٤٧ . **محمود شلتوت** ، الإسلام عقيدة وشريعة ، ٤٥٣ . ومن توجيهات الإسلام ، ٢٣٦ .

(١٤٩) **محمد علي الصابوني** ، تفسير آيات الأحكام (دمشق : مكتبة الغزالي ، ١٩٧٧م) جـ **١** ، ٢٣٦ .

(١٥٠) العلاقات الدولية في الإسلام ، ٣٦ .

(١٥١) المرجع السابق ، ٤٧ .

(١٥٢) المرجع السابق ، ٣٨ .

(١٥٣) فهذا هو مايفهم من كلام عدد من المعاصرين ، فانظر على سبيل المثال : **محمد علي الحسن** ، العلاقات الدولية في القرآن والسنة ، ١٠٠ – ١٣٢ .

المراجـــع

الأنصارى ، زكريا ، منهج الطلاب ، مطبوع بهامش منهاج الطالبين (راجع : النووي) .
البابرتي ، محمد بن محمود ، شرح العناية على الهداية ، مطبوع مع شرح فتح القدير (راجع : ابن الهمام) .
الباجي ، سليمان بن خلف ، المنهاج في ترتيب الحجاج ، تحقيق : عبد المجيد تركي ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٨٧م .
البخاري ، محمد بن إسماعيل ، الجامع الصحيح ، مطبوع مع شرحه المسمى : فتح الباري (راجع : العسقلاني) .
البهوتي ، منصور بن يونس ، كشاف القناع عن متن الإقناع ، بيروت ، عالم الكتب ، ١٩٨٣م .
البيهقي ، أحمد بن الحسين ، السنن الكبرى ، بيروت ، دار الفكر ، د . ت .
ابن جزي ، محمد بن أحمد ، القوانين الفقهية ، بيروت ، دار القلم ، ١٩٧٧م .
الجصاص ، أحمد بن علي ، أحكام القرآن ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، د . ت .
ابن حزم الظاهري ، علي بن أحمد بن سعيد ، المحلى ، تحقيق : عبد الغفار البنداري ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٨ م .
الحسن ، محمد علي ، العلاقات الدولية في القرآن والسنة ، عمّان ، مكتبة النهضة الإسلامية ، ١٩٨٠م .
أبو حيان ، محمد بن يوسف ، البحر المحيط ، الرياض ، مكتبة النصر الحديثة ، د . ت .
خدوري ، مجيد ، الحرب والسلم في شرعة الإسلام ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٣م .
الخطيب ، محب الدين ، الحرب والسلام في الإسلام ، الرياض ، دار نجد للنشر والتوزيع ، ١٩٨١م .
دراز ، محمد عبد الله ، دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية ، الكويت ، دار القلم ، ١٩٨٠م .
دراز ، محمد عبد الله ، دستور الأخلاق في القرآن ، تحقيق وتعريب : عبد الصبور شاهين ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢م .
الدسوقي ، محمد عرفة ، الحاشية ، بيروت ، دار الفكر ، د . ت
ابن رشد ، محمد بن أحمد (الحفيد) ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، القاهرة ، دار الكتب الإسلامية ، ١٩٨٣م .
ابن رشد ، محمد بن أحمد (الجد) ، البيان والتحصيل . تحقيق : سعيد أعراب ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٨٤م .
الرملي ، محمد بن أحمد بن حمزة . نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، د . ت .
الزحيلي ، وهبة ، آثار الحرب في الإسلام ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٨١م .
الزمخشري ، جاد الله محمود بن عمر ، الكشاف ، بيروت ، دار المعرفة ، د . ت .
أبو زهرة ، محمد ، العلاقات الدولية في الإسلام ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، د . ت .
السرخسي ، محمد بن أبي سهل ، المبسوط ، إستانبول ، دار الدعوة ، ١٩٨٣م .
السرخسي ، محمد بن أبي سهل ، شرح السير الكبير ، تحقيق : صلاح الدين المنجد ، القاهرة ، معهد المخطوطات ، د . ت .
السياغي ، الحسن بن أحمد ، الروض النضير ، الطائف ، مكتبة المؤيد ، د . ت .
السيوطي ، جلال الدين ، الإتقان في علوم القرآن ، بيروت ، دار الفكر ، د . ت .

الشبراملسي ، حاشية على نهاية المحتاج ، مطبوع بهامش نهاية المحتاج (راجع : الرملي) .
الشافعي ، محمد بن إدريس ، أحكام القرآن ، جمع : أحمد بن الحسين البيهقي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٠م .
الشافعي ، محمد بن إدريس ، الأم ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٧٣م .
شلتوت ، محمود ، الإسلام عقيدة وشريعة ، القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٠م .
شلتوت ، محمود ، من توجيهات الإسلام ، القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٠م .
الشوكاني ، محمد بن علي ، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٧٩م .
الشوكاني ، محمد بن علي ، السيل الجرار ، تحقيق : محمود إبراهيم زايد ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥م .
الشوكاني ، محمد بن علي ، فتح القدير ، القاهرة ، مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٦٤م .
الصابوني ، محمد علي ، تفسير آيات الأحكام ، دمشق ، مكتبة الغزالي ، ١٩٧٧م .
الطبري ، محمد بن جرير ، جامع البيان ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٨٤م .
ابن عابدين ، محمد أمين ، الحاشية ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٩٨٧م .
ابن عبد البر ، الكافي ، تحقيق : محمد الموريتاني ، الرياض ، مكتبة الرياض الحديثة ، ١٩٧٨م .
ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبد الله ، أحكام القرآن ، تحقيق : علي محمد البجاوي ، القاهرة ، عيسى البابي الحلبي ، د . ت .
العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، الرياض ، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، د . ت .
العلياني ، علي بن نفيع ، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه ، الرياض ، دار طيبة ، ١٩٨٥م .
أبو عيد ، عارف خليل ، العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، الكويت ، دار الأرقم ، ١٩٨٣م .
الغنيمي ، عبد الغني ، اللباب في شرح الكتاب ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٧٩م .
ابن القاسم ، محمد بن الحسين ، منتهى المرام في شرح آيات الأحكام ، الدار اليمنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦م .
ابن قدامة ، الموفق عبد الله بن أحمد بن محمد ، المغني ، الرياض ، مكتبة الرياض الحديثة ، د . ت .
القدوري ، أحمد بن محمد ، الكتاب ، مطبوع مع شرحه المسمى : اللباب في شرح الكتاب (راجع : الغنيمي) .
القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧م .
القشيري ، مسلم بن الحجاج ، الصحيح ، مطبوع مع شرحه (راجع : النووي) .
قطب ، سيد ، في ظلال القرآن ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٩٧١م .
ابن القيم ، محمد بن أبي بكر . أحكام أهل الذمة ، تحقيق : صبحي الصالح ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٨١م .
ابن القيم ، محمد بن أبي بكر ، زاد المعاد في هدي خير العباد ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وزميله ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٨م .
الكاساني ، أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٨٢م .
الكيا الهراس ، عماد الدين علي بن محمد ، أحكام القرآن ، تحقيق : موسى محمد علي وزميله ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة ، د . ت .

محمصاني ، صبحي ، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٧٢م .
المرغيناني ، علي بن عبد الجليل ، الهداية ، مطبوع مع شرحه المسمى : فتح القدير (راجع : ابن الهمام) .
ابن مفلح ، محمد ، الفروع ، بيروت ، عالم الكتب ، ١٩٨٥م .
المودودي ، أبو الأعلى ، الجهاد في سبيل الله ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣م .
النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، تحقيق ، عباس القوجاني ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٩٨١م .
النواوي ، عبد الخالق ، العلاقات الدولية والنظم القضائية ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٧٤م .
النووي ، يحيى بن شرف ، شرح صحيح مسلم ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٨١م .
النووي ، يحيى بن شرف ، منهاج الطالبين ، بيروت ، دار المعرفة ، د . ت .
هريدي ، مجاهد ، العلاقات الإنسانية في القرآن والسنة ، الرياض ، دار الرشيد ، ١٩٨١م .
ابن الهمام ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد ، فتح القدير ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، د . ت .
ابن يوسف ، مرعي ، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى ، الرياض ، المؤسسة السعيدية ، د . ت .

The Basis of International Relations in Islamic Constitutional Theory

ALY IBN FUHAYD AL-DIGHIMAN AL-SIRYANY
Assistant Professor, Department of Islamic Studies, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia.

ABSTRACT. According to the early muslim scholars, and some contemporary researchers belligerence forms the basis of relation between the Islamic State and the non-muslim communities which do not bear allegiance to the Islamic State. They interpret the concept of Jihad or the fighting in the way of God to be demanded by Muslims to others to fight unless they convert to Islam or submit to the authority of the Islamic State by contract of Dhemmah. And it makes no difference whether the non-muslims are belligerent or otherwise. On the other hand, many contemporary researchers believe that the basis of the Islamic State relation with non-muslims is peace. War against non-muslims as they see it, was legitimized for the necessity of self-defense only. Therefore, this article examines these opposing views, their arguments, proofs, and, at the end, the writer will express his own conclusion.

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م٣ ، ص ص ١٥٣ - ١٩٠ (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

مصطلحات أبي بكر بن الأنباري الكوفية
بحث في مجال الدرس النحوي الكوفي

صالح بن سليمان العمير
الأستاذ المشارك - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك سعود
الرياض - المملكة العربية السعودية

يعد هذا البحث محاولة لحصر المصطلحات التي استخدمها إمام من أئمة الكوفة خلف تراثا ضخما دُوِّن فيه كثير مما ضاع من تراث الكوفيين . ويتضح لنا من هذا وأمثاله أن الخلاف بين الفريقين لم يقتصر على المسائل النحوية ، بل تعداه إلى الاختلاف في المصطلحات وضروب القول الأخرى . وقد أُظهرت هذه الدراسة أن الخلاف وقع بين الفريقين في ألقاب الإعراب والبناء ، وفيما تعنيه كلمة الحرف والأداة ، إلى جانب أمور أخرى تعد في حكم المصطلحات مما لانألفه في كتب النحو ، لكن استخدامه لبعضها قليل ، ويستخدم بعضها الآخر لأكثر من غرض ، وقد لايثبت على استخدامه ، فاستخدامه لها غير مطرد . فلعلها كانت تجري على ألسنة المتقدمين قبل استقرار المصطلحات .

ويتضح لنا أن أبا بكر استخدم المصطلح الكوفي ، لايعدل عنه إلا إذا رأى أن غيره أليق منه وأصلح ، كاستخدام مصطلح الحال . إلى جانب استخدامه مصطلح البصريين فيما ينقله عنهم .

كما أظهر البحث أنه قد يستخدم للشيء الواحد أكثر من مصطلح واحد ويستخدم المصطلح الواحد لأكثر من شيء كالصلة والجزاء والتفسير .

وفي استخدامه لهذه المصطلحات دليل قوي على انتمائه لمدرسة أشياخه وقوة ولائه لهم ، إلى جانب دلائل الولاء الأخرى كاتصال سنده بهم ، وقوله عنهم والإشادة بآرائهم .

وقد عرضت للمصطلح عند البصريين والكوفيين لبيان موقع أبي بكر بين تلك المدرستين . فاتضح لي تحرر أبي بكر من قيود التعصب ضد البصريين أو التقيد

مصطلح عَلَم من أعلام الكوفيين وإهمال ماعداه . وهذه إحدى السمات البارزة الدالة على تميز شخصيته .

الحمد لله على آلائه ، والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد .

فقد رأيت أن استخدام أبي بكر بن الأنباري لمصطلحات نحويّي الكوفة سمة بارزة فيما اطلعت عليه من آثاره كلها ، فأحببت أن أبرز هذه الظاهرة ببيان المصطلحات الكوفية التي استخدمها أبو بكر لعلي أسهم بما ينفع - إن شاء الله - في خدمة النحو الكوفي من جهة ، وأؤكد انتساب أبي بكر لها ، وولاءه لعلمائها الأجلاء الذين أخذ عنهم دراسة كأبي العباس ثعلب (٢٠٠هـ - ٢٩١هـ) أو بواسطة دراسة آثارهم كأبي زكريا الفراء (ت ٢٠٧هـ) من جهة ثانية .

أما أبو بكر فهو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فروة بن قطن بن دعامة المكنى بأبي بكر ابن الأنباري ، ولد سنة ٢٧١هـ ، وتوفي سنة ٣٢٨هـ ، وقيل : سنة ٣٢٧هـ[١] .

ولم يعدَّ هذا البحث لدراسة حياته وعصره ومؤلفاته وشيوخه وتلاميذه ؛ لذا فسوف أضرب صفحا عن التفصيل في ذلك ، وفي ماأشرت إليه من مصادر ترجمته وأمثالها بالإضافة إلى جهود الذين حققوا كتبه التي بين يدينا غَنَاءٌ عن الخوض في ذلك .

والذي أحب أن أشير إليه هو أني أعتقد أن هذا الرجل مفخرة من مفاخر الإسلام في سلوكه وعلمه واهتماماته ، وما أثر من محفوظاته ومؤلفاته ، خاصة ماأثر عنه من حفظه لشواهد شعرية على مسائل في القرآن لم تتوفر لغيره[٢] . وإنَّ إشارة إلى نماذج من مؤلفاته لتكفي دليلا على ماأقول ، فكتابه «إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل» لم يصلنا أشمل منه مع تقدمه ، وفي علم غزير في مادة الكتاب ومقدماته ، وكتابه «المذكر والمؤنث» لم يستوعب كتاب قبله مااستوعبه ، ولم يؤلف - على حد معرفتي - بعده أشمل منه[٣] ، وكتابه «الزاهر في معاني كلمات الناس» فريد في بابه ، وفيه من جمال العرض وحسن الانتقاء والقدرة على الاستشهاد مايشهد بسعة علمه ، وكتابه «شرح القصائد السبع الطوال» مدرسة كاملة في اللغة والنحو والصرف ، ولغات العرب ، والتحليل الجيد ؛ أكثر فيه من الشواهد من القرآن والحديث والآراء المنسوبة لأصحابها ، هذه الكتب وأمثالها تشهد بعلو منزلته ، وتعبر لمن اطلع عليها عن الرجل أحسن وأجدى مما قيل عنه في كتب التراجم ، إلى جانب دلالتها القطعية بانتمائه لمدرسة الكوفة ، واعتماده في نقوله وآرائه على أئمتها فيما يراه صحيحا .

وقد اعتمدت في دراستي هذه على كتبه هذه وخاصة شرح القصائد السبع الطوال ، وإيضاح الوقف والابتداء ، ورجعت إلى غيرها من مؤلفاته ومؤلفات الكوفيين كالفراء وثعلب وغيرهما ، وقد

عرضت لاستخدام المصطلح عند غيره من أئمة النحو الكوفي كالكسائي والفراء وثعلب ، وأئمة البصرة كسيبويه والمبرد ، ومن أخذ عنه هؤلاء وأولئك وهو الخليل بن أحمد .

وأحب أن أنوه بأن جهود السابقين لدراسة النحو الكوفي والمصطلحات النحوية كانت خير عون لي على بلوغ الهدف المنشود ، وأخص بالذكر من اطلعت على عمله ، وهم د . مهدي المخزومي في : مدرسة الكوفة ، ود . أحمد مكي الأنصاري في : أبو زكريا الفراء ، ود . عوض بن حمد القوزي في : المصطلح النحوي .

أسأل الله أن يجعل أعمالنا كلها خالصة لوجهه ، فهو حسبنا ونعم الوكيل .

ألقاب الإعراب والبناء

ألقاب الإعراب والبناء قديمة ، لكن المصادر لم تنسبها لصاحبها الأول ، وأول من ينسب له شيء من ذلك هو الخليل ، فقد أثر عنه الرفع والنصب والخفض للمنون ، والضم والفتح والكسر لغير المنون ، والجزم في الأفعال ، والجر : ماوقع في أعجاز الأفعال المجزومة عند استقبال ألف الوصل ، والتوقيف بناء على السكون ، أما التسكين عنده فخاص بالحرف الساكن وسط الكلمة[٤] .

لهذا جعل البصريون للإعراب ألقابا ، هي : الرفع والنصب والجر – أو الخفض – والجزم . وللبناء ألقابا أخرى ، هي : الضم والفتح والكسر والوقف ، وقد فصّلها سيبويه بدقة[٥] .

ولم يفرق الكوفيون بين ألقاب البناء والإعراب فهي عندهم : الرفع والنصب والخفض والجزم[٦] ، وقد تابع أبو بكر أصحابه الكوفيين في عدم التفريق بين ألقاب الإعراب والبناء ، فالمبنى على الضم مرفوع[٧] والمبنى على الفتح منصوب[٨] ، ومن المجرور غير المُجْرَي ؛ لأن علامة جره الفتحة[٩] ، والمبنى على الكسر مخفوض[١٠] ، ومنه جمع المؤنث السالم ؛ لأن علامة نصبه الكسرة[١١] . والمبنى على السكون والمجزوم كله مجزوم[١٢] أو موقوف[١٣] . ويستخدم الضم والجزم والسكون والفتح والكسر من غير قصد إلى تمييز ألقاب الإعراب من ألقاب البناء[١٤] .

ومما يتصل بهذا كلمة المعرب والمبني ، فالبصريون يستخدمونها لما يعرف بالإعراب والبناء[١٥] ، أما الكوفيون فلايستخدمون مصطلح المبنى ، وإنما يستخدمون : الذي لايتبين إعرابه[١٦] ، وتابعهم في ذلك أبو بكر فاستخدم مصطلحهم هذا للمبنى[١٧] ، وللمقصور وغيره مما يتعذر[١٨] ظهور الحركة عليه . وعندما نقل أبو بكر مذهب البصريين نقل مصطلحهم وهو البناء[١٩] .

ولايقف أبو بكر عند هذا الحد فقد يستخدم المكسور للمبنى على الكسر غيرَ مُستخدِمٍ كلمةَ بناء ويقابل ذلك المعرّب ، كقوله[٢٠] : «وسبيل أمس أن يكون مكسورا إذا كان معرفة لا ألف ولا

لام فيه . . . فإذا دخلت عليه الألف واللام عُرِّب بوجوه الإعراب . . . ، والأصل في غد غدو فحذفت الواو ، وعُرِّبت الدال » بقصد – والله أعلم : أنها أصبحت حرف الإعراب وتعاورتها الحركات الثلاث . وقال[٢١] عن بعض الضمائر : «والأغلب عليهن التعرّب بالنصب» يعني أنها تقع موقع المنصوب ، ولاتكون في موضع رفع . والإعراب والتعريب معناهما واحد ، وهو التوضيح والتبيين ونحو ذلك[٢٢] .

الكناية والمكني والمكاني

مصطلح استخدمه الكوفيون[٢٣] لما عرف عند البصريين بالضمير[٢٤] ، وقد تابع أبو بكر أصحابه الكوفيين في استخدام هذا المصطلح : كني أي أضمر ، والكناية للضمير والمكني للمضمر . والجمع المكاني[٢٥] . كقوله[٢٦] : «ففي نسجت ذكر الريح . . . فكنى عنها لدلالة المعنى عليها . . . فكنى عن الظلمة» وقوله[٢٧] : «لأن الظاهر في التقدير مؤخر بعد المكني ، فالمكني الذي في يقولون للصحب» .

واستخدم لفظ المضمر للمحذوف كغيره ، كقوله : «مخفوضة بإضمار رب[٢٨]» وقال : «وفاعل اسبكرت مضمر فيه من ذكر المرأة»[٢٩] أي الفاعل مستتر يعود إلى المرأة . فلعله يريد أنه محذوف ، فم أعثر له على استعمال «ضمير» للظاهر .

المجهـــول

مصطلح يستخدمه الكوفيون لما عرف عند البصريين بضمير الشأن والأمر والحديث والقصة[٣٠] .

استخدم أبو بكر مصطلح الكوفيين[٣١] لكنه قليل الدوران في مؤلفاته . من ذلك قوله[٣٢] : «اسم ليس مضمر فيها مجهول ، كأنه قال : ليس الأمر وليس الشأن ، والجملة التي بعد ليس خبرها» .

واستخدم لفظ الأمر والشأن والقصة في نقل رأي للكسائي والبصريين[٣٣] ، كما استخدمه من غير إشارة لأحد[٣٤] ، فلعله يراوح بين المدرستين في استخدام هذا المصطلح .

العمـــاد

يستخدم الكوفيون العماد[٣٥] لما عرف عند البصريين بضمير الفصل[٣٦] ، قال أبو بكر : «والوجه الثاني أن ترفع (أولئك) بـ «المفلحين» و «المفلحين» بـ (أولئك) وتجعل (هم) عمادا للألف

واللام»[٣٧] . وضمير الفصل هو مايقع بين المبتدأ والخبر أو ما أصلهما المبتدأ والخبر ، إذا كان مابعده خبرا لما قبله ، وعده بعضهم اسما وبعضهم حرفا .

التبرئـــــة

يطلق الكوفيون على النفي جحدا ، لكن النفي إذا كان بلا النافية للجنس أطلقوا عليه مصطلح التبرئة[٣٨] . قال أبو بكر[٣٩] : «والأب منصوب بـ «لا» على التبرئة ، ولك خبر التبرئة» .

وسيبويه لم يطلق على «لا» هذه نافية للجنس[٤٠] ، وعبارة المبرد توحي بهذه التسمية ، قال[٤١] : «وإنما نفيت عن الدار صغير هذا الجنس وكبيره» .

ومصطلح التبرئة لايقل استخدامه عن مصطلح النافية للجنس إلا في العصور المتأخرة ، فالسائد مانسب للبصريين من تسميتها بلا النافية للجنس كما يشاهد في كتب النحو كالألفية وشروحها .

مالم يسمَّ فاعله ، واسم مالم يسم فاعله

هذان مصطلحان استخدمهما الكوفيون فالأول استخدمه الفراء للفعل المبنى للمجهول[٤٢] أو المبنى للمفعول . والثاني أطلقوه على نائب الفاعل .

ولعل هذين المصطلحين من صنع الكوفيين[٤٣] ، فسيبويه يسميه : المفعول الذي لم يتعد إليه فعل فاعل[٤٤] . وقريب من هذا ما أطلقه المبرد عليه ، قال : «المفعول الذي لم يذكر فاعله»[٤٥] وهذا قريب من عبارة الكوفيين .

وقد استخدم أبو بكر هذين المصطلحين ولم أعثر له على استخدام لغيرهما لهذا المعنى .

فمن استخدام «مالم يسم فاعله» للفعل المبنى للمجهول قوله[٤٦] : «وأما ألف المخبر عن نفسه فيما لم يسم فاعله فلا[٤٧] يكون إلا مضموما . . . وألف مالم يسم فاعله يكون على أربعة أمثلة» .

ومن استخدام اسم مالم يسم فاعله لنائب الفاعل قوله :[٤٨] «والوقف على (المغضوب) قبيح لأن (على) في موضع رفع بـ (المغضوب) وهي اسم مالم يسم فاعله» وقوله :[٤٩]«والحباء اسم مالم يسم فاعله» وعبر عن ذكر الفاعل بقوله : «لأنك تسمي الفاعل» .[٥٠]

وعرف هذا الباب بباب المفعول الذي لم يسم فاعله ، فسماه ابن مالك النائب عن الفاعل ، كما نقل الأزهري عن أبي حيان[٥١] .

الفعل الواقع

يستخدم هذا المصطلح كغيره من الكوفيين[٥٢] لما يعرف عند البصريين بالفعل المتعدي[٥٣] ،

من ذلك قوله : «وسلافا : منصوب بوقوع صبحن عليه(٥٤)» وقال : «والملء ينتصب بوقوع الفعل عليه» .(٥٥)

ونقل عن الكسائي قوله : «قال الكسائي حذفت الواو فرقا بين الواقع وغير الواقع ، فالواقع قولك : يريد الأموالَ ، ويلدُ الأولادَ ، وغير الواقع : وَجِل يوجل ووجِل يوجِل(٥٦) . فلعل المصطلح من وضع الكسائي .

المصدر أو النصب على المصدر

يستخدم أبو بكر هذا المصطلح لما يعرف عند النحاة بالمفعول المطلق ، قال في تعليقه على قول امرىء القيس :

إذَا ما الثُّريا في السَّماء تعرضَتْ تَعَرُّض أثناءِ الوِشَاح المُفَصَّل(٥٧)

: «تعرّض أثناء : منصوب على المصدر» .(٥٨)

كما يستخدمه لاسم المصدر المنصوب على المفعولية المطلقة في نحو : يعل تعليلا(٥٩) ، وقوله تعالى : «**والله أنْبَتَكُم منَ الأرض نَبَاتا**»(٦٠) فنباتا عنده منصوب على المصدر(٦١) .

ويستخدمه كذلك لما ينوب عن المصدر في الانتصاب على المفعولية المطلقة . ففي قول امرىء القيس :

إذَا قامَتَا تضوَّع المسكُ منهمَا نسيمَ الصَّبا جاءت بِرَيَّا القرنفُلِ(٦٢)

قال : «والنسيم منصوب على المصدر(٦٣)» . وقدره أبو جعفر النحاس بـ : تضوعاً مثل نسيم الصبا(٦٤) . وأي منصوبة عنده على المصدر(٦٥) ، وكذلك الكاف(٦٦) ، وغير(٦٧) .

ويطلقه أيضا على المفعول لأجله ، ففي قول امرىء القيس :

إلى مِثْلِهَا يَرْنُو الحَليمُ صَبَابَةً إذَا ما اسبَكَرَّتْ بينَ درعٍ ومجولِ(٦٨)

قال : والصبابة تنتصب على المصدر ، والتقدير يرنو الحليم صبابة إلى مثلها(٦٩) .

وأعربها النحاس مفعولا لأجله أو حالا(٧٠) وفي قول طرفة :

وَلَسْتُ بحلاَّلِ التِّلاعِ مَخَافَةً وَلَكِنْ مَتَى يَسْتَرْفِدِ القومُ أَرْفِدِ(٧١)

وقول الحارث بن حلزة :

وَاذْكُروا حلفَ ذي الْمَجَازِ وَمَا قُـ ـدِّمَ فيهِ العُهُـودُ والكُفَـلاءُ

حَذَرَ الجوف والتَّعدِّي ، وهل ينـ ـقضُ مَا في المهارِقِ الأَهْـواءُ(٧٢)

قال : «والمخافة منصوب على المصدر» .(٧٣) «والحذر نصب على المصدر» .(٧٤) وقد أعربهما النحاة لأجله . ويقال مفعولا له ومن أجله .(٧٥) وكذلك قال عن «محافضة» في بيت عمرو ابن كلثوم :

نَصَبْنَا مثلَ رهوةَ ذات حد محافضةً وكُنَّـا السَّابِقِينَـا(٧٦)

إنها منصوبة على المصدر ،(٧٧) فابن كيسان يفسره بـ : محافظة على أحسابنا وغضبا أن تُسبق إلى التقدم .(٧٨)

وقد يكون إطلاقه على ماتقدم مصطلح المصدر من باب التسامح فقد صرح بأن «باطلا» في قول امرىء القيس :

تَاللهِ لاَ يَذْهَبُ شَيْخِي بَاطِلاً يَاخَيْرَ شَيخٍ حَسَباً ونَائِلاً(٧٩)

قال :(٨٠) «منصوب لأنه خلف من مصدر ، كأنه قال : لايذهب شيخي ذهابا باطلا» . فهو نائب عن المصدر بعد حذفه .

وقد يطلق الكوفيون على المفعول المطلق والمفعول لأجله شبه مفعول ، لأن مصطلح المفعول عندهم خاص بالمفعول به(٨١) . فأبو بكر خالف أصحابه في هذا ، لكن قوله : منصوب على المصدر لما تقدم من أسماء فيه إبهام وعدم تحديد ، وبعض ماتقدم ليس بمصدر كأي والكاف وغير .

وقد يطلق النصب من غير تحديد كقوله : والكاف في كما منصوبة بيَزُلُ(٨٢) . والكاف في موضع نصب(٨٣) . والعداء منصوب بعادي(٨٤) . وموضع غنائي نصب ، التقدير فيه : ولايغني مثل غنائي(٨٥) .

أما الفراء فيطلق على المصدر نفسه فعلا(٨٦) إلى جانب استخدامه مصطلح المصدر(٨٧) .

الجزاء أو النصب على الجزاء

هذا مصطلح يطلقه على المفعول لأجله أحيانا . فقد علق على كلمة «مخافة» في قول طرفة :

وإنْ شِئْتُ لم تُرْقِلْ وإن شِئْتُ أَرْقَلَتْ مَخَافَةَ مُلْوِي مِنَ القَدِّ محصَدِ(٨٨)

بقوله : «والمخافة منصوب على الجزاء ، والمعنى(٨٩) من مخافة ملوي ، فلما أسقطت الخافض(٩٠) نصبت مابعده على الجزاء ، وهو كقولك : قد أعطيتك خوفا وفرقا(٩١) ، أي من أجل الخوف والفرق» .(٩٢) فقدره بـ : من أجل .

وتقدم أنه عَدّه من قبيل المنصوب على المصدر . ومع أنه قدره بـ : «من أجل» فلم يستخدم له مصطلح المفعول لأجله أو من أجله أو المفعول له .

وممن أطلق عليه الجزاء ابن جرير الطبري(٩٣) ، وسماه تفسيرا للفعل(٩٤) ، وقدره بـ : «من أجل» .

أما الفراء فسماه تفسيرا(٩٥) ، والمعروف أن التفسير مصطلح للكوفيين يستخدمونه للتمييز كما سيأتي .

وأما سيبويه فأطلق عليه العذر ، قال : «هذا باب مايتنصب من المصادر لأنه عذر لوقوع الأمر(٩٦)» ثم توصل إلى تلقيبه بالمفعول لأجله وله . قال : «وفعلت ذاك أجل كذا وكذا ، فهذا كله ينتصب لأنه مفعول ، كأنه قيل له : لم فعلت كذا وكذا ؟ ، فقال لكذا وكذا» .(٩٧)

ومصطلح الطبري وأبي بكر «الجزاء» لايفي بالغرض ، فلئن كان بمعنى الجزاء في نحو : ضربت ابني تأديبا ، ونال محمد جزاء مافعل فإن هذا لايتأتى في نحو : (حَذَرَ الْمَوْتِ)[٩٨] وأمثاله ، إلى جانب أن الجزاء يستخدم في غير هذا .

ويستخدم الجزاء مكان الشرط ، كقوله : «ويهدم : جواب الجزاء» وقوله : «ويضرس : جواب الجزاء» .[٩٩] وقال : «لمّا وقت فيه طرف من الجزاء[١٠٠]» وقال : «إذا وقت فيه طرف من الجزاء» .[١٠١] وسيأتي الحديث عن الشرط والجزاء .

وأطلق على النائب عن المصدر في الانتصاب على المفعولية المطلقة التفسير والجزاء قال[١٠٢] : «والنزول منصوب على التفسير والجزاء ، والتقدير مثل نزول اليماني . . . ويروى كصوع اليماني أي كطرحه» .

الوقت والصفة والمحل

مصطلحات استخدمها أبو بكر للظرف : الأول والثاني للزمان ، والثالث للمكان ، كقوله : «غدوة منصوب على الوقت»[١٠٣] و «إذا وقت فيه طرف من الجزاء»[١٠٤] وقال : (وفويق الأرض : منصوب على المحل[١٠٥] ، وقال : «قبل منصوب على الصفة»[١٠٦] ولم أرَ أبا بكر استخدم الصفة إلا هذه المرة ، واستخدمها الفراء[١٠٧] ، وقبله الكسائي[١٠٨] . ونسب للكوفيين اصطلاحات الصفة والمحل[١٠٩] ، واستخدم الظرف والظروف حينما نقل عن البصريين[١١٠] .

واستخدامُ الوقت لظرف الزمان موفق جدا ؛ لأن ظروف الزمان أوقات ، ومايقع فيها يقع في الأوقات ، كما أن استخدام المحل لظرف المكان مناسب جدا . وإن كنت أميل إلى الظرف أو المفعول فيه ؛ لأنه أيسر ويشمل الاثنين ، والمحل والوقت ظرفان وقع الحدث فيهما . واستقرت هذه التسمية بعد مرورها بمراحل فسيبويه يسمى ظرف الزمان حينا ودهرا وزمانا وغاية[١١١] إلى جانب الظرف[١١٢] ، واستخدم الأماكن[١١٣] والوقت[١١٤] .

القطـــــع

يستخدم مصطلح البصريين «الحال» كثيرا ، فمثلا قال عن «دَارِساً» في قول امرئ القيس :

يَادَارَ سَلْمَــى دَارِسًا نُؤْيُهَـــا بِالرَّمْلِ فَالْخَبْتَيْنِ مِنْ عَاقِـــلِ

: «منصوب على الحال من الدار»[١١٥] وكرر هذا المصطلح كثيرا[١١٦] ، وقال عن واو الحال في مواضع كثيرة : الواو : واو الحال[١١٧] .

وقد يستعمل مصطلح الكوفيين ، وهو القطع . قال عن كلمة «مثل» في قول امرئ القيس :

جِئْنَا بِهَا شَهْبَاءَ مَلْمُومَةً مِثْلَ بَشَامِ الْقُلْةِ الْجَافِلِ(١١٨)

: و «مثل : منصوبة على القطع من الهاء»(١١٩) . مع أنه ذكر أن شهباء منصوبة على الحال من الهاء .

وقال :(١٢٠) في الاعتلال لنصب «وقوفا» أربعة أقوال :

١ – قال أبو العباس(١٢١) : كان أصحابنا يقولون نصب وقوفا على القطع من الدخول فحومل ، وتوضح فالمقراة .

٢ – وقال بعض النحويين : ونصب وقوفا على القطع من الهاء التي في نسجتها ، كما تقول : مررت بها جالسا أبوها . فتنصب جالسا على القطع من الهاء .

٣ – وقال آخرون : نصب وقوفا على الحال مما في نبك ، والتقدير عندهم : قفا نبك في حال وقوف صحبي عليّ مطيهم .

٤ – وقال بعض النحويين : نصب على الحال مما في يقولون ، وغَلَّطَ هذا الوجه ، وذكر بعده وجها خامسا ، وهو أنه منصوب على الوقت(١٢٢) عند بعضهم .

ويلاحظ أنه لاخلاف بين الأقوال الأربعة إلا في صاحب الحال .

وليس غريبا أن يستعمل مصطلح البصريين ويكثر من ذلك ، فغيره من الكوفيين استخدم هذا المصطلح إلى جانب مانسب إليهم وهو مصطلح القطع .

فالفراء استخدم المصطلحين في معاني القرآن ، فمن استخدامه مصطلح القطع تعليقه على قوله تعالى : «**ذَلِكَ الكِتَابُ لارَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَقِينَ**»(١٢٣) قال(١٢٤) : (وإن شئت نصبت (هدى) على القطع من الهاء التي في «فيه» ، كأنك قلت : لاشك فيه هاديا) .

وجاء في تعليقه على قراءة أبيّ :(١٢٥) (إنّها لإحْدَى الْكُبَرِ نَذِيرٍ لِلْبَشَرِ)(١٢٦) بغير ألف ، فما أتاك من مثل هذا الكلام نصبته ورفعته ، ونصبه على القطع وعلى الحال ، وإذا حسن فيه المدح أو الشَّتْمُ فهو وجه ثالث» .(١٢٧)

لكن استخدامه لمصطلح القطع قليل جدا . وأبو بكر عالم منصف لانجد إليه التعصب سبيلا ، فلعله آثر استخدام الحال ، لأنه الأصلح في نظره ، وقد ثبت هذا المصطلح وساد لدى النحاة والمعربين ، واختفى مصطلح القطع فيما عدا وروده في نصوص منقولة عن الكوفيين وأتباعهم .

وربما يكون آثر مصطلح القطع في كتابه إيضاح الوقف والابتداء(١٢٨) ، لأنه اعتمد في ذلك على مصادر الكوفيين .

التفسير والمفسر وشبه التفسير

استخدم الفراء هذا المصطلح لما عرف عن البصريين بالتمييز(١٢٩) ، وكذلك استخدمه لما عرف عندهم بالمفعول لأجله أو له .(١٣٠)

وأطلق أبو بكر التفسير على التمييز فقط كقوله :[١٣١] «والقتيل منصوب على التفسير ، والتقدير : عن القتيل قتيلا» وقوله[١٣٢] : «ثم أتى بمن مفسره» أي بيانه . وقوله :[١٣٣] «ومن داخلة على المفسَّر» .

واستخدم أبو بكر التفسير بمرادفة الجزاء لما ناب عن المصدر في الانتصاب على الفعولية المطلقة مرة واحدة ، قال :[١٣٤] «والنزول : منصوب على التفسير والجزاء» . مع أنه مفعول مطلق .[١٣٥]

وهذا المصطلح من مصطلحات الخليل بن أحمد[١٣٦] ، والتزم به الكوفيون كما تقدم[١٣٧] . أما البصريون فقد شاع بينهم استخدام التمييز[١٣٨] .

أما شبه التفسير : فيظهر أنه التمييز المحول عن الفاعل في نحو قوله تعالى : **﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾**[١٣٩] وقوله : **﴿وضاق بهم ذَرْعًا﴾**[١٤٠] وقوله : **﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا﴾**[١٤١] . نمى ذلك ابن الجوزي[١٤٢] إلى الفراء ، ولم أظفر به في معاني القرآن ، ووجدته يسميه تفسيرا[١٤٣] . وهو مما استخدمه أبو بكر قال[١٤٤] : «الوقف على (سَفِهَ) قبيح ؛ لأن «النفس» تنتصب على التشبيه بالتفسير ، والوقف على قوله : **﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا﴾** الوقف على (شيء منه) قبيح ، لأن النفس تنتصب على التفسير» . ومن هذا يتضح أنه مصطلح خاص بالتمييز إذا كان معرفة ، والكوفيون يقرون مجيء التمييز معرفة .

الصفـــة

يستخدم الكوفيون هذا المصطلح لما عرف بحرف الجر ، وكذلك يطلقونه على الظرف ، نسب للكسائي[١٤٥] ، واستخدمه الفراء وغيرهما[١٤٦] .

وقد استخدم أبو بكر هذا المصطلح قليلا ، والكثير استخدام الوقت للظرف والخافض لحرف الجر . فمن ذلك قوله : «والفراق منصوب بأزمعت ، والمعنى : أزمعت على الفراق ، فلما أسقط الصفة ، نصب الفراق بالفعل» وقال :[١٤٧] «أراد نغالي باللحم ، فأسقط الصفة ونصب» .

وقال[١٤٨] : «وغِبَّ السرى : منصوب على مذهب الصفة» وقال[١٤٩] : «وقبله : صلة منّا ؛ لأنه إذا اجتمعت صفتان فإحداهما صلة الرَّافعة» يعني بالصفتين : قبل ، ومن ، وقال : «قبل منصوبة على الصفة» .[١٥٠]

وقد يستخدم بعض علماء البصرة المصطلحين : حروف الصفات وحروف الجر .[١٥١]

الدائـــم

يستخدم أبو بكر هذا المصطلح الكوفي لما يعرف عند البصريين باسم الفاعل[١٥٢] . قال[١٥٣] : «تلوح في موضع نصب على الحال . . . لو صرفته إلى الدائم لكان نصبا ، فقلت :

لائحة» ، وقال[١٥٤] : «ولايقولون أعْسِي في المستقبل ، ولا عاسٍ في دائم» ويستخدم أحيانا كلمة «فاعل» غير مسبوقة بشيء كقوله[١٥٥] : «وتروح وتغتدي موضعهما نصب على الحال ، لو صرفتهما إلى فاعل لقلت : رائحة غادية» .

ويكتفي بكلمة الدائم ، ولايطلق عليه الفعل ولا الفعل الدائم كما فعل الفراء ،[١٥٦] إلا عندما نقل عنه قوله[١٥٧] : «قال الفراء : إذا قلت : كأن القائم أخوك كان الوجه رفع الأخ ونصب القائم ؛ لأن القائم ينتقل إذ كان فعلا محدثا ينقطع ، والأخوة لاتنقطع» .

النعت

النعت مصطلح كوفي لما يعرف عند البصريين بالصفة[١٥٨] ، وكلاهما من مصطلحات سيبويه لشيء واحد ،[١٥٩] ونقل عن الخليل الصفة والوصف .[١٦٠]

ويرى بعضهم أن النعت يكون بالحلية نحو طويل وقصير ، والصفة تكون بالأفعال نحو ضارب وداخل وخارج ، ولهذا يقال لله موصوف ، ولايقال له منعوت[١٦١] ، وعن ثعلب أن النعت ماكان خاصا كالأعور والأعرج ، والصفة للعموم كالعظيم والكريم[١٦٢] .

وقد اقتصر أبو بكر على مصطلح الكوفيين النعت ،[١٦٣] ولم يستخدم الصفة إلا فيما نقله عن البصريين ، قال[١٦٤] : «وقال البصريون : الليل صفة لأي لازمة» وفي معرض حديثه عن أوجه الإعراب في قول طرفة :

لِخَوْلَةَ أَطْلَالٌ بِبُرْقَةِ ثهمدِ تَلُوحُ كَبَاقِي الْوَشْمِ فِي ظَاهِرِ الْيدِ[١٦٥]

قال :[١٦٦] «وتلوح : في صفة الأطلال» بعد أن استخدم «صلة الأطلال» أي نعتها ، ولم يقل : صفة ، بل قال : في صفة ، ولعله مجرد تفسير واستخدام لغوي لم يُرد به الاستخدامَ الاصطلاحيَّ إلا أن كان نقله عن البصريين كسابقه . يؤيد ذلك قول الفراء : «وهذا من صفته كذا وكذا» .[١٦٧]

ولئن نقل عن ثعلب استخدام الصفة فلعل الفراء لم يستخدم هذا المصطلح ، والذي شاع في معاني القرآن هو مصطلح النعت[١٦٨] . واستخدم الصفة والنعت للبدل[١٦٩] .

وكما استخدم أبو بكر مصطلح النعت لما يعرف بالصفة والوصف عند البصريين استخدم لذلك مصطلحا آخر هو : الصلة على ماسأوضحه إن شاء الله في مصطلح الصلة .

ومصطلح النعت من المصطلحات التي كتب لها البقاء والخلود ، وشاع في كتب النحو كشيوع الوصف والصفة ، بل إن استخدامه عنوانا للباب أكثر من استخدام الصفة فيما بين يدي المتعلمين من كتب النحو .

النسـق والـرد

مصطلح استخدمه أبو بكر كأصحابه الكوفيين لما يعرف عند البصريين بالعطف[١٧٠] ، من ذلك تعليقه على قول الحارث بن حلزة اليشكري :

إنْ نَبَشْتُمْ مَابَيْنَ مِلْحَةَ فَالصَّا قِبِ فِيهِ الأمْوَاتُ والأحْيَـاءُ
أو نَقَشْتُمْ فَالنَّقْشُ تَجْشَمُه النَّا سُ وَفِيـهِ الصِّلاَحُ والإبْـرَاءُ

بقوله[١٧١] : «وملحة : خفض بين إلا أنه لايجري ، والصاقب : نسق عليها» . . . «وإصلاح رفع بفي والإبراء نسق عليه» .

ويستخدم الرد للعطف أيضا ،[١٧٢] ومع تكرر النسق مئات المرات في شرح القصائد السبع[١٧٣] فإنه لم يستخدم العطف إلا مرتين ،[١٧٤] وقد تكرر مصطلح العطف لدى الفراء ،[١٧٥] لكنه قليل إذا ماقيس باستخدامه لمصطلحي النَّسَقِ والرد .

ومع أن النسق مما أثر عن الخليل[١٧٦] واستخدمه الكوفيون والبصريون فإن الكوفيين اقتصروا على النسق دون العطف أو كادوا ،[١٧٧] واستخدموا الرد كذلك[١٧٨] لهذا الغرض . وأكثرَ البصريون بعد الخليل من استخدام العطف ، واستخدمَ سيبويه أيضا الشركة لذلك .[١٧٩] وذكر الأحمر الثلاثة معا : النسق والعطف والرد .[١٨٠]

والاستخدام السائد هو العطف ، وحروف العطف ، وأكثرُ استخدامِ النسق مع كلمة العطف كقولهم عطف النسق ، للفرق بين النسق والبيان ، كما نلحظه في الألفية وشروحها وفي كثير من كتب النحو .

الترجمة والرد والتابع

كما أن أبا بكر استخدم الرد في العطف قليلا استخدمه كذلك في البدل قليلا أيضا[١٨١] . ويستعمل كذلك مصطلح التابع للبدل وعطف البيان أيضا ،[١٨٢] ومصطلح الإتباع عنده غير محدد ، فأحيانا يطلق على مايعرف بالبدل مما حلي بأل بعد اسم الإشارة فمثلا أعرب «التدلل» من قول امرىء القيس :

أفَاطِمُ مَهْلاً بَعْضَ هَذَا التَّدَلُّلِ وإنْ كُنْتِ قَدْ أزْمَعْتِ صَرْمِي فَأجْمِلِي[١٨٣]

تابعا[١٨٤] ، وهو مايعرب بدلا . وأحيانا يطلقه على مايعرب صفة ، أو عطف بيان على ضعف ، كقول امرىء القيس :

أَلاَ أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلا انْجَلِي   بِصُبْحٍ وَمَا الإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ[١٨٥]

فالليل تابع ، ونقل عن البصريين أنهم يعربون الليل صفة لازمة[١٨٦] .

كما أعرب (اللائمي من قول طرفة بن العبد) :

أَلاَ أَيُّهَذَا اللاَّئِمِي أَشْهَدَ الْوَغَى   وَأَنْ أَحْضُرَ اللَّذَّاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدِي؟[١٨٧]

رفعا على الاتباع لهذا ، والأخيران يعربان نعتا[١٨٨] ، ويعربهما بعضهم عطف بيان[١٨٩] . كذلك جملة (تباري) في محل جر صفة أعربها تابعا[١٩٠] ، وتكررت كلمة التابع في كتبه ، والغالب إطلاقها على البدل أو عطف البيان .[١٩١]

والمصطلح الواضح عنده للبدل هو الترجمة

فحجر – مثلا – مخفوض على الترجمة عن الرب[١٩٢] . وذلك في قول امرىء القيس :

سَائِلْ بَنِي أَسَدٍ بِمَقْتَلِ رَبِّهِمِ   حِجْرِ بْنِ أُمِّ قَطَامِ عَزَّ قَتِيلاَ[١٩٣]

التكريـــــر

مصطلح نسب للكوفيين استخدامه لما عرف عند البصريين بالبدل .[١٩٤] واستخدمه الفراء[١٩٥] إلى جانب الترجمة والمردود .

أما أبو بكر فقد ورد عنده قليلا ، ففي تعليقه على قول طرفة :

أَنَا الرَّجُلُ الْجَعْدُ الَّذِي تَعْرِفُونَهُ   خَشَاشٌ كَرَأْسِ الْحَيَّةِ الْمُتَوَقِّدِ[١٩٦]

قال[١٩٧] : «وخشاش : يرتفع على التكرير ، كأنه قال : أنا خشاش» . ولعله يريد أنْ خشاشا بدل من الرجل . وقال عن الفلاة في قول الحارث بن حلزة :

مِثْلُهَا تُخْرِجُ النَّصِيحَةَ لِلْقَوْ   مِ فَلاَةٌ مِنْ دُونِهَا أَفْلاَءُ

: «والفلاة مرفوعة على التكرير ، كأنه قال : مِثْلُها فلاةٌ»[١٩٨] . فقلاة بدل من خبر «مثلها» . وقال[١٩٩] : «قال الفراء : يجوز أن تخفضه على أن تكرر «الصِّرَاطَ» عليه ، كأنك قلت : «اهدنا الصراطَ المستقيم صراطَ . . . . غير المغضوب عليهم» .

ومما تقدم نلحظ كثرة استخدام الفراء للتكرير في البدل[٢٠٠] ، خاصة في بدل الاشتمال ، وقلة استعمال أبي بكر له ، وأنه يستخدمه على تقدير محذوف ، ويعرب ماعداه تكريرا في البيتين المتقدمين خبرا لمحذوف .[٢٠١] ولعله يفرق بين مايسميه الترجمة والتكرير بأن التكرير أشبه مايكون بالإعادة والتوكيد ، وليس بدلا اصطلاحيا ، وإنما هو تفسير معنوي ، أو أن له مفهوما خاصا عنده عاق دون تطويره وتناول العلماء له إغفال النحاة بعض مصطلحات الكوفيين منذ القرن الرابع . كما أن أكثر المصطلحات الكوفية غير محددة وربما يُفَوِّتُ الفائدةَ منها تعددُ مصطلحات الشيء الواحد مما أذهب كثيرا منها .

وكأني بابن الأنباري يريد أن يهتم بالناحية المعنوية ، ويوسع على الناس عندما حاول أن يستخدم أكبر قدر ممكن من ماوضع للزيادة والتوابع من مصطلحات .

فمثلا استخدم الرد في جانب إعادة الضمير فقال[٢٠٢] : «فمن جمع رد الهاء على الأعداد ومن وحد ردها على واحد الأعداد» . وأعرب كلمة كررت مرتين مرد ودة على ماسبقها[٢٠٣] ، مع أن الأولى إعرابها توكيدا لفظيا .

يُجْرَى ولا يُجْرَى

مصطلح استخدمه الكوفيون[٢٠٤] للمصروف والممنوع من الصرف ، وسيبويه يستخدم : ينصرف ولاينصرف[٢٠٥] . واستخدم المبرد المصطلحين[٢٠٦] معا .

وأبو بكر في كتبه يستخدم مصطلحات أصحابه الكوفيين ، كقوله : «إلا أن (تُوضِحَ) نصب ، لأنه لايُجْرَى للتعريف والتاء الزائدة في أوله ، وما لا يُجْرَىٰ لايدخله تنوين ولا خفض»[٢٠٧] ، واستخدم مصطلح البصريين مرة واحدة في قوله : «وهي مع العدل مؤنثة ، والأسماء المؤنثة لاتنصرف»[٢٠٨] . ولعله نقل هذا المصطلح عن البصريين ، فالنحاس نسب الرأي للمبرد[٢٠٩] . وقد استخدم الفراء مصطلح البصريين أيضا[٢١٠] .

المستقبـــل

هذا هو مصطلح الكوفيين لما سماه البصريون فعلا مضارعا[٢١١] استخدمه الفراء إلى جانب التعبير عنه بـ «يَفْعَلُ» .[٢١٢] واستخدم أبو بكر مصطلح الكوفيين ، ولم أعثر له على استخدام لمصطلح البصريين . قال[٢١٣] : «أصله تتناول ؛ لأنه فعل للمؤنث مستقبل» وقال[٢١٤] : «شتت : فعل ماض لو كان المستقبل في موضعه لكان مجزوما بإن» وقال[٢١٥] : «لَمَّا فَقَدَ المستقبلُ «أنْ» رُفِعَ» .

واستعمل مصطلح المستقبل لفعل الأمر قال ناقلا عن الفراء ، قال[٢١٦] : «وقال الفراء : قد يتكلمون بالأفعال المستقبلة ولا يتكلمون بالماضي منها ، فمن ذلك قولهم : عم صباحا ، ولايقولون وعم «ومعروف أن الأمر عند الكوفيين كالمضارع فهو مجزوم ، وهو مقتطع من المضارع[٢١٧] لكن أبا بكر يستخدم مصطلح البصريين «الأمر»[٢١٨] كما أن الفراء استخدمه أيضا .

ويستخدم المبرد لصيغة المضارع المستقبل .[٢٢٠]

الجحـــد

استخدم الكوفيون[٢٢١] هذا المصطلح لما عرف عند البصريين بالنفي[٢٢٢] ، وكلا المصطلحين شائع منتشر بين المتقدمين والمتأخرين إلى جانب دقة كل منهما في أداء المراد منه فالجحد : لغة الإنكار ، والنفي : هو الطرد والإبعاد في اللغة .

لكن مصطلح النفي أكثر شيوعا ، وأقوى دلالة ، وأكثر دقة في الدلالة على المطلوب من الجحد ، فالجاحد يخفي شيئًا في الغالب ، ويكون كاذبا أحيانا ، يستر الحقيقة كمن يجحد نعم الله ، وكجاحد الرسالة من أهل الكتاب ، والجاحد كافر ساتر للحقيقة ، لكن النافي لايكون كاذبا في الغالب ، بل مخبر بخبر منفي يقال له : صدقت أو كذبت .

وقد استخدم أبو بكر مصطلح أصحابه الكوفيين ، ولم يستخدم المصطلح البصري فيما أعلم . فمن ذلك قوله :[٢٢٣] «وما : جحد لا موضع لها . . . ، وماجحد لاموضع لها ، وإن جحد أيضا جمع بينهم وبين ما : لأنها تخالفها» وقال في قوله تعالى : ﴿**فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعمةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلاَ مَجْنُونٍ**﴾[٢٢٤] . «فالباء الثانية دخلت للجحد ، والأولى حال[٢٢٥]» . ونص في الزاهر[٢٢٦] على أن مصطلح النفي للخليل وسيبويه .

الصـــرف

مصطلح كوفي ليس له عند البصريين مايقابله[٢٢٧] . والصرف كما قال الفراء[٢٢٨] : «أن تأتي بالواو معطوفة على كلام في أوله حادثة لاتستقيم إعادتها على ماعطف عليها ، فإذا كان كذلك فهو الصرف ، كقول الشاعر :

لاتَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِيَ مِثْلَهُ   عَارٌ عَلَيْكَ إذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ[٢٢٩]

ألا ترى أنه لايجوز إعادة (لا) في : تأتي مثله ، فلذلك سمى صرفا ، إذ كان معطوفا ، ولم يستقم أن يعاد فيه الحادث الذي قبله . . .) وقال[٢٣٠] : «والصرف أن يجتمع الفعلان بالواو أو ثم

أو الفاء أو أو ، وفي أوله جحدٌ أو استفهام ، ثم ترى ذلك الجحد أو الاستفهام ممتنعا أن يُكَرَّ في العطف ، فذلك الصرف» . وفسره أبو شامة بقوله :[٢٣١] «معنى الصرف أن المعنى كان على جهة فصرف إلى غيرها ، فتغير الإعراب لأجل الصرف» . وقال : «والعبارة عن هذا بالصرف هو تعبير الكوفيين» .[٢٣٢]

واستخدم هذا المصطلح أبوبكر في المعنى الذي استخدمه الفراء فيه ، قال[٢٣٣] : «ولايتم الوقف على المصروف عنه دون الصرف» .

ظرف الاسم وظرف الفعل

مصطلح استخدمه الكوفيون للواو والفاء المتبوعتين باسم يصح إعرابه مبتدأ أو خبرا لمبتدإ مضمر فهما على هذا ظرفان للاسم أي بعدهما اسم في التقدير ، وكذلك الاسم الذي يصح إعرابه فاعلا لفعل محذوف أو مفعولا به لفعل محذوف فإن الحرفين «الواو أو الفاء» يكونان ظرفين للفعل ، أي بعدهما فعل ، ويتجلى ذلك في قول الفراء[٢٣٤] : «نصبت (الأَنْعَامَ) بـ (خلقها) لما كانت في الأنعام واو ، كذلك كل فعل عاد على اسم بذكره قبل الاسم واو أو فاء أو كلام يحتمل نقله إلى ذلك الحرف الذي قبل الاسم ففيه وجهان : الرفع والنصب . أما النصب : فأن تجعل الواو ظرفا للفعل . والرفع : أن تجعل الواو ظرفا للاسم الذي هي معه ، ومثله ﴿**وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ**﴾[٢٣٦] ﴿**والسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بَأَيْدٍ**﴾ وهو كثير[٢٣٧] .

وقال أبو بكر[٢٣٨] : والنارَ : منصوبة بكحل ، والواو ظرف للفعل ، والتقدير كحلهم بالنار ، فلما قدم النار نصبها بما بعدها «ففي حال الرفع تكون الواو متصلة بالاسم ، وفي حال النصب تكون متصلة بالفعل» .[٢٣٩]

ولعل هذا مستفاد من جعل سيبويه الواو في مثل هذا للابتداء لا للعطف وتقديرها بإذ الظرفية ،[٢٤٠] فكأن الفراء بنى تخريجه قول الله تعالى : ﴿**يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِّنكُمْ وطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ**﴾[٢٤١] على ذلك ، فكأنه استفاد من تعليق سيبويه عليها .[٢٤٢]

الخفـــض

هذا المصطلح مما أثر عن الخليل[٢٤٣] واستخدمه البصريون[٢٤٤] والكوفيون . لكن البصريين آثروا التعبير بالجر[٢٤٥] ، وهو المصطلح السائد بين النحاة في كتبهم ، وعلى ألسنة المعربين .

أما الكوفيون فتمسكوا بمصطلح الخفض[٢٤٦] ، ولم يستخدم أئمتهم مصطلح الجر - على حد معرفتي - فنسب هذا المصطلح لهم ، لأنهم لم يستخدموا مصطلح الجر . ولم يستخدم أبو بكر في المجرور سوى هذا المصطلح .[٢٤٧]

الصلـــة

مصطلح استخدمه أبوبكر كثيرا مكان عدة مصطلحات :

أولها : النعت أو الصفة ، وذلك أن صفة النكرة إذا كانت جملة أو شبه جملة يطلق عليها «صلة» فجملة : «يُعَلُّ» في قول امرىء القيس :

وَأَقَامَ يُسْقَى الخَمْرَ فِي عَرَصَاتِهِمْ مَلِكٌ يُعَلُّ شَرَابُهُ تَعْلِيـــلاً(٢٤٨)

صلة ملك(٢٤٩) . وجملة : «يدان به» في قول عمرو بن لأي بن مَوْألة :

فَلَـــيْسَ ذَا دِيْنـــاً يُدانُ بِهِ فَاقْصِدْ بِنَا فِي الحُكْمِ وَالقَسْمِ

صلة الدين(٢٥٠) . وعلق على جملة (جاءت) في قول امرىء القيس :

إِذَا قَامَتَا تَضَوَّعَ المِسْكُ مِنْهُمَا نَسِيمَ الصَّبَا جَاءَت بِرَيَّا القَرَنْفُلِ(٢٥١)

بقوله(٢٥٢) : «وجاءت : صلة الصبا . . . ، وإنما جاز للصبا أن توصل لأن هبوبها يختلف فيصير بمنزلة المجهول ، فيوصل كما يوصل الذي ، قال الله عز وجل : ﴿**كَمَثَلِ الحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً**﴾(٢٥٣) فيحمل صلة الحمار ، والتقدير كمثل الحمار الذي يحمل أسفارا ولعل مراده بقوله : «فيوصل كما يوصل الذي» أن النكرة مفتقرة للصلة أي الصفة كافتقار الموصول لصلته .

وقوله : «بمنزلة المجهول» يعني أنه بمثابة النكرة ، ومافيه «أل» الجنسية هو من العموم والشياع بمثابة النكرة ، وتعرب الجملة بعده عند بعض النحويين صفة ، كالآية المتقدمة ، وكقوله تعالى : ﴿**وآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ**﴾(٢٥٤) وكقول الشاعر :

وَلَقَد أَمُرُّ عَلَى اللَّئِيمِ يَسُبُّنِي فَمَضَيْتُ ثُمَّتَ قُلْتُ لاَ يَعْنِينِي
غَضْبَانَ مُمْتَلِئاً عَلَيَّ إِهَابُـــهُ إِنِّي وَحَقِّكَ سُخْطُهُ يُرْضِينِي(٢٥٥)

فجملة «نسلخ» و «يسبني» يجوز إعراب كل منهما صفة .(٢٥٦)

ونسب النحاس(٢٥٧) هذا المذهب للكوفيين .

وممن استخدم هذا المصطلح من أئمة الكوفيين الفراء. قال[٢٥٨]: «يحمل: من صلة الحمار، لأنه في مذهب نكرة، فلو جعلنا مكان «يحمل» حاملا لقلت: كمثل الحمار حاملا[٢٥٩] أسفارا. وفي قراءة عبد الله:[٢٦٠] «مثل حمارٍ يحمل أسفارا».

ولم أر أحداً نسب هذا المصطلح للكوفيين مع كثرة استخدام أبي بكر له، فلما وجدته عند الفراء رجعت لكتب إعراب القرآن، فأكد لي ماوجدته عند أبي جعفر النحاس أن الكوفيين استخدموا الصلة بدل الصفة إذا كان المنعوت نكرة.

وهو لايلتزم بهذا المصطلح في وصف النكرة، فهو يسميه نعتا أحيانا[٢٦٢].

ثانيها استخدمه صلة كذا ومن صلة كذا بمعنى متعلق بكذا أو معمول لكذا. من ذلك ماعلق به على قول امرىء القيس:

قُولاَ لِدُودَانَ عَبِيدِ الْعَصَا ... مَاغَرَّكُمْ بِالأَسَدِ الْبَاسِلِ
قَدْ قَرَّتِ الْعَيْنُ مِنْ مَالِكٍ ... طُرًّا وَمِنْ عَمْرٍو وَمِنْ كَاهِلِ
ومن بَنِي غَنْمِ بْنِ دُودَانَ إِذْ ... يُقْذَفُ أَعْلاهُمْ عَلَى السَّافِلِ
حَتَّى تَرَكْنَاهُمْ لَدَى مَعْرَكٍ ... أَرْجُلُهُمْ كَالْخَشَبِ الشَّائِلِ[٢٦٣]

قال: «والباء: صلة غركم... وإذ: من صلة قرت، ومن الأولى: صلة قرت... لدى: من صلة تركنا»[٢٦٤] وقال: «إذا: وقت من صلة فاحش[٢٦٥]»، وقال أيضا «وإذا وقت من صلة يرنو... وبين صلة اسبكرت[٢٦٦]». فالظرف والجار والمجرور صلتان للعامل، أي متعلقان به[٢٦٧].

ثالثها: استخدامه الصلة للحرف الزائد. من ذلك قوله:[٢٦٨] «ويروي: ولاسيما يوم، فاليوم مخفوض بإضافة سي إليه، و «ما» صلة. و «ما» من قوله: إذا مابكى. صلة، كأنه قال: إذا بكى»[٢٦٩].

وحروف الإشباع الناتجة عن الضم والفتح والكسر، والتي تزاد في الشعر غالبا يسميها وصلا وصلات أيضا[٢٧٠]. ويستخدم للزيادة مصطلحات أخرى ستأتي إن شاء الله.

والصلة مصطلح كوفي لما يطلق عليه البصريون زائدا استخدمه الفراء[٢٧١] وغيره من البصريين، وتوسع فيه أبو بكر أكثر من مصطلح الحشو.

واستخدم أبوبكر مصطلح الزيادة قليلا، من ذلك قوله: «وقال ابن الأعرابي «تُمِرُّ بِسَلْمَي» فزاد الباء»[٢٧٢] وهي رواية لابن الأعرابي في قول طرفة:

لَهَا مِرْفَقَانِ أَفْتَلاَنِ كَأَنَّمَا ... تُمِرُّ بِسَلْمَيْ دَالِجٍ مُتَشَدِّدِ[٢٧٣]

بضم التاء ، وأنكر أحمد بن عبيد ضمها[٢٧٤] . وقال : ورواه الأحمر وَقَدِي ، مُمَال ، وزعم أنها ياء زائدة مثل الحمزى والقفزى[٢٧٥]» وصرح بالزيادة الصرفية في قوله : «ويرتفع المضارع بعدها بالزيادة»[٢٧٦] وذِكْرِهِ أن «أدهم» لايجري – أي لاينصرف – للزيادة التي في أوله ، وهى الألف»[٢٧٧] فاستخدم الزائد عندما نقل عبارة ابن الأعرابي ، وعبارة الأحمر ، وفي الزيادة الصرفية ، أي زيادة حرف من حروف الهجاء على الكلمة . ونقل مصطلح الزيادة عن أبي زيد[٢٧٨] أيضا .

ويستخدم أبوبكر – كغيره – الصلة لصلة الموصول[٢٧٩] .

الحشو واللغو والإقحام والتوكيد

ومما يتصل بمصطلح الصلة عند الكوفيين في مقابل الزيادة عند البصريين استخدام أبي بكر مصطلح الحشو للزيادة أيضا كأصحابه الكوفيين ، فمن ذلك تعليقه على «ما» في قول امرىء القيس :

قَعَدْتُ وَصُحْبَتِي بَيْنَ ضَارِجٍ ... وَبَيْنَ الْعُذَيْبِ بُعْدَمَا مُتَأَمَّلِ[٢٨٠]

بقوله : «وتكون (ما) حشوا[٢٨١]» ونقل اصطلاح الحشو ، واستعمل هذا المصطلح الكسائي والفراء[٢٨٢] .

أما اللغو : فقد ورد في قوله («وإنَّ» الثانية لغو[٢٨٣]) في تعليقه على قول عمرو بن كلثوم :

وَإِنَّ غَدًا وَإِنَّ الْيَومَ رَهْـنٌ ... وَبَعْدَ غَدٍ بِمَا لاَ تَعْلَمِينَا[٢٨٤]

وقول الحطيئة :

قَالَتْ أُمَامَةُ لاَتجزَعْ فَقُلْتَ لَهَا ... إِنَّ الْعَزَاءَ وإِنَّ الصَّبْرَ قَدْ غَلَبَا[٢٨٥]

وأما الإقحام : فقد ورد في تعليقه على قول لبيد بن ربيعة العامري رضي الله عنه :

حَتَّى إِذَا يَئِس الرُّمَاةُ وأَرْسَلُوا ... غُضُفًا دَوَاجِنَ قَافِلاً أَعْصَامُها[٢٨٦]

قال[٢٨٧] : «والواو مقحمة كما قال تعالى : **(حَتَّى إِذَا جَاؤُها وَفُتِحَتْ أَبْوابُها)**[٢٨٨] أراد : فتحت أبوابها فأقحم الواو» . فهى زائدة ،[٢٨٩] ونص الأخفش[٢٩٠] على زيادة الواو في قوله تعالى **(وَقَالَ لَهُمْ خزَنتُهَا)** من الآية نفسها .

وأما التوكيد : فقد استخدمه أبو بكر للزيادة في معرض حديثه عن قول لبيد بن ربيعة :

أَوَ لَمْ تَكُنْ تَدْرِي نَوَارُ بِأَنَّنِي ... وَصَّالُ عَقْدِ حَبَائِلٍ جَذَّامُهَا[٢٩١]

قال[٢٩٢] : «والباء توكيد للكلام ، معناه : أو لم تكن تدري نوار أنني» .

واستعماله هذه المصطلحات للزيادة قليل جدا ، والكثير استخدامه مصطلح الصلة إلا في القرآن فلا يستحب أن يسميها صلة ، ويستخدم الصلة إذا نقل عن الكسائي والفراء وغيرهما(٢٩٣) .

والمؤكد أن الزيادة مصطلح خاص بالبصريين(٢٩٤) ، وتجنبه الكوفيون تنزيها للقرآن عن القول فيه بالزيادة التي يفسرها بعضهم بأن دخولها كخروجها(٢٩٥) . وحقيقة الزيادة التأكيد كما أطلق عليها أبو بكر وغيره ، وزيادة حروف المعاني كزيادة حروف المباني تقوي المعنى وتؤكده .

وتشير المراجع إلى أن الصلة والحشو من مصطلحات الكوفيين ، والزيادة واللغو من عبارة البصريين(٢٩٦) . واستخدم سيبويه التوكيد للزيادة كثيرا(٢٩٧) . وكذلك اللغو(٢٩٨) .

ونسب ابن هشام اصطلاحات الزائد والصلة واللغو والمؤكد للمتقدمين(٢٩٩) دون تعيين ، وهذا هو الظاهر ، لدوران هذه الألفاظ في كتب النحو واللغة وعلوم القرآن عند الجميع دون تحرج بعضهم من بعض الألفاظ .

ويستخدم الحشو لصلة الموصول عند سيبويه .(٣٠٠)

الأدوات

يطلق الكوفيون(٣٠١) الأدوات على مايعرف عند البصريين بحروف المعاني كحروف الجر وغيرها(٣٠٢) ، أما الحرف فيستخدمه الكوفيون لحروف الهجاء(٣٠٣) التي تبنى منها الكلمات .

وقد تابع أبو بكر الكوفيين فأطلق على حروف المعاني أدوات ، وعلى حروف المباني حروفا(٣٠٤) .

ويستخدم الحرف - كغيره - للكلمة أيا كانت ، فيطلقه على أقسام الكَلِم الثلاثة ، يذكر حروف الجزاء وحروف الاستفهام ،(٣٠٥) ويعني بذلك الحروف والأسماء(٣٠٦) . والحرف أو الاسم مع معموله بمنزلة حرف واحد .(٣٠٧)

وبعد ، فهذه أبرز المصطلحات التي وجدت أبا بكر يستخدمها ، وهناك ظواهر جلية أخرى وسمات بارزة يلحظها من يجيل النظر في آثاره تعد مصطلحات أو في حكم المصطلحات ، لكن استخدامه لبعضها قليل . أما بعضهما الآخر فيستخدمه لأكثر من شيء ، وقد لايثبت على استخدامه ، فهو غير مطرد . فخبر الاسم الموصول في قوله تعالى : ﴿**وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا**﴾ إلى قوله : ﴿**فَيَقُولُ مَاهَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾(٣٠٨) يسميه : مُعْرِبَ الموصول(٣٠٩) . ولعل الخبر محذوف ، أو هو قوله : ﴿**أُولَٰئِكَ الَّذِينَ**﴾ في الآية التي تليها .

ويسمى جواب الترجي : جواب الشكوك ، وجواب الشك .(٣١٠)

ووزن الكلمة : تقطيعها(٣١١) . والإفراد : توحيد(٣١٢) ، والجمعُ : جميع(٣١٣) .

والنصبُ على الاختصاص : نصبٌ على المدح(٣١٤) . ومنه النعت المقطوع ، فإن رفع فرَفْعُه عنده على المدح .(٣١٥)

والصرف بمعنى العدل[٣١٦] ، وبمعنى التحويل[٣١٧] ، وفاعل الاسم المشتق : فاعل بمعنى سواء ، ونحو ذلك[٣١٨] .

والخبر المستأنف والفعل المستأنف[٣١٩] : يظهر أنه الجملة الفعلية الواقعة خبرا ثانيا ونحوه ، فلعلها عنده خبر لمبتدإ محذوف ، وليست خبرا للمذكور ، فهناك من يمنع تعدد الخبر[٣٢٠] .

واسم الترك ، وخبر الترك ، واسم حال وخبرها للمفعولين الأول والثاني ، وخبر مالم يسم فاعله[٣٢١] .

والإسقاط والإلقاء والمضمر للحذف والمحذوف ، وقلما يستعمل كلمة الحذف ، والخَلَفُ للنائب ، والجزاء للشرط وقلما يستخدم الشرط ، واليمين للقسم ، وقلما يستخدم القسم ، والألف لهمزتي القطع والوصل ، وقلما يستخدم الهمزة إلا إذا كانت في وسط الكلمة ، والذكر لمرجع الضمير ، وقد يطلقه على الضمير . ومالم أذكره أكثر مما ذكرته مما هو مثبوت في مؤلفاته كشرح القصائد السبع ، والمذكر والمؤنث ، وإيضاح الوقف والابتداء ، والزاهر ، ومختصر في ذكر الألفات وغيرها .

وأعتقد أن هذه الأشياء كانت تجري كثيرا على ألسنة المتقدمين قبل استقرار المصطلحات ، ورسم طريق واضح لما شاع استخدامه بعد حركة التأليف المبنية على التنقية والتنقيح والاستفادة من جهود السابقين ، وليس بمستبعد على مثل مؤلفات أبي بكر أن تنظر للمعاني والاصطلاحات اللغوية فتأخذ بها وتستخدمها في تفسير الظواهر ووصف أحوال الكلم .

ويلاحظ مما تقدم أن أبا بكر يستخدم مصطلح الكوفيين ، ولايعدل عنه إلا إذا وجد أن غيره أصلح منه ، فقد فَضَّل استخدام الحال على القطع مثلا .

ومع هذا الانتماء فقد لايستحسن ما استحسنه الكوفيون ، فالكوفيون يستحسنون مصطلح الصلة للزائد في القرآن ، ولايستحسن أبو بكر هذا ، بل يستحسن مصطلح التوكيد ، وهو بهذا أكثر توفيقا منهم ، وأحسن اختيارا .

وقد يستخدم للشيء الواحد أكثر من مصطلح كمصطلحات الزيادة والظروف ، ويستخدم المصطلح لأكثر من أمر كالصلة والجزاء والتفسير .

وإذا نقل مذهبا من المذاهب فإنه يستخدم مصطلح صاحب المذهب وإن لم يذكره بالنص كاملا ، فهو حينما ينقل عن الكسائي والفراء يستخدم مصطلح الصلة الذي لايستحسنه ، فهو يستخدم في القرآن مصطلح التوكيد ، ويستخدم الظرف والبناء إذا أشار للبصريين .

وهناك مصطلحات لم أرها عند غيره ، منها الوقت للظرف الزماني ، ولايكاد يستخدم غيره ، وورد الوقت في كتاب سيبويه ولكن استخدامه عارض غير مقصود به الاستخدام الاصطلاحي ، وكالصلة للنعت ، وظرف الفعل ، وشبه التمييز ، إلى غير ذلك من الاستعمالات التي جرت مجرى المصطلح ، وقد أشرت إلى جانب منها .

ولعل هذا العرض يدلنا على تحرر أبي بكر من قيود التقليد والعصب ، فالمطلع على تراثه لايشم منه رائحة التعصب ؛ فهو يأخذ مما يراه مناسبا ، وإذا أورد رأيا للبصريين فإنه لايرد عليه إلا إذا اعتقد خطأه . ولايوافق أئمة الكوفة في كل شيء رغم اعتماده على تراثهم ، وإسناده عنهم ، واكباره للفراء وثعلب وغيرهما من أئمة المدرسة الكوفية ، ويظهر من هذا أن له شخصيته المستقلة .

التعليقـــات

(١) انظر ترجمته في **طبقات النحويين واللغويين** ١٥٣ - ١٥٤ ، **والفهرست ١١٢** ، **وتاريخ العلماء النحويين** ١٧٨ - ١٨٠ ، **وتاريخ بغداد** ٣/١٨١ - ١٨٦ ، **ومعجم الأدباء** ١٨/٣٠٦ - ٣١٣ ، **وسير أعلام النبلاء** ١٥/٢٧٤ - ٢٧٥ ، **وغاية النهاية في طبقات القراء** ٢/٢٣٠ ، **وطبقات المفسرين للداودي** ٢/٢٢٧ - ٢٣١ .

(٢) انظر **معجم الأدباء** ١٨/٣٠٧ .

(٣) انظر **تاريخ بغداد** ٣/١٨٤ .

(٤) **مفاتيح العلوم للخوارزمي** ٣٠ .

(٥) انظر **الكتاب** ١/١٣ - ٢٣ ، وانظر **المقتضب** ٤/٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٦) انظر **معاني القرآن للفراء** ١/٥ ، ٩ ، ١٠ ، ١٧ ، ١٧٠ ، ٢/٤ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٥٧ ، ٣٨٤ ، ٣٩٦ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، وكتاب **مختصر في ذكر الألفات** ٣٣ **وشرح المفصل** ١/٧٢ ، **وشرح الكافية للرضى** ٢/٣ ، **والفوائد الضيائية للجامي** ٢/٧٣ - ٧٤ ، **وإيضاح الوقف والابتداء** ١/٤٨٢ ، ٤٨٤ .

(٧) انظر **شرح القصائد السبع** ٧٧ ، ٤٤٠ ، **وكتاب مختصر في ذكر الألفات** ٣٣ .

(٨) انظر **الزاهر** ١/١٠٤ - ١٠٦ ، **وشرح القصائد السبع** ٣٣ ، ٣٤ ، **وإيضاح الوقف والابتداء** ١/١٢٤ ، **وكتاب مختصر في ذكر الألفات** ٣٢ ، ٣٣ .

(٩) انظر **الزاهر** ٢/٣٦١ ، **وشرح القصائد السبع** ، ٢٠ ، ٦٠ ، ١٣٤ ، ٢٩٧ ، ٣٣٩ ، ٣٩٩ ، ٤٣٤ ، ٤٧٩ ، ٥٣١ ، ٥٤٩ .

(١٠) انظر **إيضاح الوقف والابتداء** ١/٤٨٢ ، **وشرح القصائد السبع** ١١ ، ٢٣٩ ، ٥٠٠ ، ٥٧١ ، **وكتاب مختصر في ذكر الألفات** ٣٢ ، ٣٣ .

(١١) انظر **شرح القصائد السبع** ١٧٤ ، ٣٥٧ ، **وإيضاح الوقف والابتداء** ٢/١٣٠ .

(١٢) انظر **إيضاح الوقف والابتداء** ١/٤٧٩ ، ٤٨٢ .

(١٣) انظر **إيضاح الوقف والابتداء** ١/٤٨٣ .

(١٤) انظر مثلا **الزاهر** ٢/٣٦١ ، **وإيضاح الوقف والابتداء** ١/٤٨٢ ، ٤٨٤ .

(١٥) انظر **الكتاب** ١/١٣ ، **والمقتضب** ١/٤ ، ٢/٢ ، ٤/٨٠ - ٨٢ .

(١٦) انظر معاني القرآن للفراء ١/٩ ، ٣١١ ، ومجالس ثعلب ٢٦٢/١ .
(١٧) انظر شرح القصائد السبع ١٨٧ .
(١٨) انظر شرح القصائد السبع ١٩ ، ١٣٦ ، ٣٦٢ .
(١٩) الزاهر ٣٦١/٢ .
(٢٠) شرح القصائد السبع ٢٨٩ - ٢٩٠ ، وانظر المذكر والمؤنث ٦٠٠ ، ٦٠٤ ، ٦٤٧ ، ٦٥٦ ، وإيضاح الوقف والابتداء ٢١١/١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٤٨٢ .
(٢١) كتاب مختصر في ذكر الألفات ٣٣ ، وانظر إيضاح الوقف والابتداء ٤٨٢/١ ، ٤٨٤ .
(٢٢) انظر اللسان ٥٨٨/١ ، ٥٨٩ ، ٥٩١ .
(٢٣) انظر معاني القرآن للفراء ٥/١ ، ١٩ ، ٨٥٤ ، ومجالس ثعلب ٤٣/١ ، والموفي في النحو الكوفي ٩٢ ، وأبو زكريا الفراء ٤٥٠ ، والمصطلح النحوي ١٧٤ .
(٢٤) انظر مصطلح البصريين في الكتاب ٥/٢ ، ٦ ، ٧٦ ، ٧٨ .
(٢٥) كتاب مختصر في ذكر الألفات ٣٢ ، ٣٣ .
(٢٦) شرح القصائد السبع ٢٢ .
(٢٧) المصدر السابق ٢٤ وانظر ص ٥٤ ، ٩٤ ، ١٤٠ ، ١٨٢ ، ٣٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٩٤ وانظر المذكر والمؤنث ٥٩٧ .
(٢٨) انظر شرح القصائد السبع ٣٩ ، وانظر ص ٥٩ ، ٦٦ ، ٧٥ ، ٢٩٨ ، ٣٩٢ ، وانظر ايضاح الوقف والابتداء ٣٤٥/١ ، ٤٨٩ .
(٢٩) شرح القصائد السبع ٧٠ ، ٧٥ ، ٩٠ ، ١٤٥ ، ١٥٦ ، ١٦٦ ، ٣٢٥ ، ٣٣١ ، ٣٥٠ .
(٣٠) انظر الكتاب ٧١/١ ، والمقتضب ١٠٠/٤ ، والتبصرة والتذكرة للصيمري ١٩٢/١ ، والإيضاح العضدي ، وحاشية عليه ١٠٣ ، وشرح المفصل ١١٤/٣ ، والتسهيل ٢٨ ، والمساعد بن عقيل ١١٤/١ ومدرسة الكوفة ٣١١ ، والمصطلح النحوي ١٨٠ .
(٣١) انظر مجالس ثعلب ٢٣١/١ .
(٣٢) شرح القصائد السبع ٤٧٤ .
(٣٣) المذكر والمؤنث ١٦٩ .
(٣٤) شرح القصائد السبع ٢٠٥ .
(٣٥) انظر معاني القرآن للفراء ١٠٤/١ ، ٣٧/٣ ، ومجالس ثعلب ٤٣/١ .
(٣٦) انظر الكتاب ٣٨٧/٢ - ٣٩٧ ، والإنصاف ٧١٦/٢ ، ومفاتيح العلوم ٣٦ ، وشرح المفصل ١١٠/٣ ، وشرح الكافية للرضي ٢٤/٢ ، والموفي في النحو الكوفي ٩٣ .
(٣٧) إيضاح الوقف والابتداء ٤٢٩/١ .
(٣٨) انظر معاني القرآن للفراء ١٢٠/١ ، ١٢١ ، ومجالس ثعلب ٣١/١ ، ومفاتيح العلوم ٣٦ .
(٣٩) شرح القصائد السبع ٢٨٨ ، وانظر إيضاح الوقف والابتداء ١١٨/١ ، ١٤١ ، ٤٨٧ ، ٤٨٩ .
(٤٠) انظر المصطلح النحوى ١٧٣ .
(٤١) المقتضب ٣٥٧/٤ .

(٤٢) انظر **معاني القرآن** ١/١٠٢ ، ١١٤ ، ١٤٦ ، ٣٥٧ ، ٢/٩٩ ، ٢١٠ ، ٣/٢١ .
(٤٣) انظر **أبو زكريا الفراء** ٤٤٤ - ٤٤٥ ، **والمصطلح النحوي** ١٤٣ - ١٤٤ .
(٤٤) انظر **الكتاب** ١/٤٢ .
(٤٥) **المقتضب** ٤/٥٠ ، وانظر **المصطلح النحوي للقوزي** ١٤٤ .
(٤٦) كتاب **مختصر في ذكر الألفات** ٢٧ ، وانظر ص ٢٨ ، ٢٩ .
(٤٧) في الأصل : لايكون .
(٤٨) **إيضاح الوقف والابتداء** ١/٤٧٨ .
(٤٩) **شرح القصائد السبع** ٤٨ ، وانظر ٤٤ ، ١١١ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ٢٢٣ ، ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٩ ، ٢٩٩ . الخ .
(٥٠) **كتاب مختصر في ذكر الألفات** ٢٨ .
(٥١) **شرح التصريح على التوضيح** ١/٢٦٨ ، وانظر **شرح عمدة الحافظ لابن مالك** ١٨٣ ، **والتسهيل** ٧٧ ، **وشرح الكافية الشافية** ٢/٦٠٢ .
(٥٢) انظر **معاني القرآن للفراء** ١/١٦ ، ١٧ ، ٧٩ .
(٥٣) انظر **الكتاب** ١/٣٣ ، ٤٣ .
(٥٤) **شرح القصائد السبع** ١١١ .
(٥٥) **المصدر السابق** ٢٦٥ ، وانظر ص ٢٦٦ ، ٢٧١ .
(٥٦) **المصدر السابق** ٢٨٧ .
(٥٧) البيت في ديوانه ص ١٤ .
(٥٨) انظر **شرح القصائد السبع** ٥١ ، وانظر ص ١٩٢ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٥ ، ٣٧٧ .
(٥٩) انظر **شرح القصائد السبع** ١٢ .
(٦٠) **الآية ١٧ من سورة نوح** .
(٦١) **شرح القصائد السبع** ٣١ .
(٦٢) ديوانه ص ١٥ .
(٦٣) **شرح القصائد السبع** ٣٠ ، وانظر ص ٤٣٦ ، ٤٧١ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ .
(٦٤) **شرح القصائد التسع المشهورات** ١/١٠٧ .
(٦٥) انظر **شرح القصائد السبع** ٣١ .
(٦٦) **المصدر السابق** ٣٤٢ .
(٦٧) **المصدر السابق** ٣٧٥ ، و ٤١٨ .
(٦٨) ديوانه ص ١٨ .
(٦٩) **شرح القصائد السبع** ٧٠ .
(٧٠) **شرح القصائد التسع المشهورات** ١/١٥٣ ، وانظر **شرح القصائد العشر للتبريزي** ٦٣ .
(٧١) البيت في ديوانه ص ٢٩ .
(٧٢) المهارق : جمع مهرق ، فارسي معرب . والمهارق : الصحف .

(٧٣) **شرح القصائد السبع** ١٨٦ .
(٧٤) **شرح القصائد السبع** ٤٧٩ .
(٧٥) انظر **شرح القصائد السبع المشهورات** ٥٨١/١ ، **وشرح القصائد العشر** ١٢٥ ، ٣٩٣ .
(٧٦) البيت في معلقته ص ٧٥ .
(٧٧) **شرح القصائد السبع** ٣٩٩ .
(٧٨) **معلقة عمرو بن كلثوم بشرح ابن كيسان** ص ٧٥ .
(٧٩) ديوانه ١٣٤ . مع خلاف في الرواية .
(٨٠) **شرح القصائد السبع** ص ٧ .
(٨١) انظر **الهمع** ٨/٣ ، **وشرح التصريح على التوضيح** ٣٢٣/١ ، **والمصطلح النحوي للقوزي** ١٦ .
(٨٢) انظر **شرح القصائد السبع** ٨٤ .
(٨٣) **المصدر السابق** ٩٤ .
(٨٤) **المصدر السابق** ٩٦ .
(٨٥) **المصدر السابق** ٢٢٤ .
(٨٦) انظر **معاني القرآن** ٤٥/١ . ذكر أن الإقبال والأدبار أفعال .
(٨٧) **المصدر السابق** ٣/١ . فكلمة الحمد مصدر . وانظر **أبو زكريا الفراء لأحمد مكي الأنصاري** ٤٥١ .
(٨٨) **ديوان طرفة** ٢٨ .
(٨٩) والمفعول لأجله على معنى من .
(٩٠) قال الفراء في معاني القرآن ١٧/١ : وليس نصبه على طرح من ، وهو مما قد يستدل به المبتدىء للتعليم .
(٩١) العبارة في **معاني القرآن للفراء** ٧١/١ .
(٩٢) **شرح القصائد السبع** ١٨٠ .
(٩٣) **تفسير ابن جرير** ٤١٤/١ .
(٩٤) انظر **معاني القرآن** ١٧/١ .
(٩٥) انظر **معاني القرآن** ١٧/١ .
(٩٦) **الكتاب** ٣٦٧/١ .
(٩٧) **المصدر السابق** ٣٦٩/١ .
(٩٨) من الآية ١٩ البقرة .
(٩٩) **شرح القصائد السبع** ٢٨٦ ، وانظر ص ٣٦٥ ، ٤٧٨ ، ٤٨٧ .
(١٠٠) **المصدر السابق** ص ٧٦ ، ٨١ .
(١٠١) **المصدر السابق** ص ٨٦ ، ١٨٣ .
(١٠٢) **المصدر السابق** ١٠٩ – ١١٠ ، وانظر **شرح القصائد السبع المشهورات** ٢٠٠/١ ، **وشرح القصائد العشر** ٩٢ .
(١٠٣) **شرح القصائد السبع** ٩١ وانظر ص ٢٤ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ٦١ ، ٧٦ ، ٨٦ ، ٩٠ ، إلخ .
(١٠٤) **شرح القصائد السبع** ٨٦ .

(١٠٥) شرح **القصائد السبع** ٩٠ ، وانظر ص ٩٢ .
(١٠٦) **شرح القصائد السبع** ٢٩ .
(١٠٧) **معاني القرآن** ٢٨/١ ، ١١٩ ، ٣٤٥ . وانظر **تهذيب اللغة** ٣٧٣/١٤ .
(١٠٨) انظر **شرح التصريح** ٣٣٧/١ وسماه محلا كما في **تهذيب اللغة** ٣٧٣/١٤ .
(١٠٩) انظر **مفاتيح العلوم** ٣٥ . **والإنصاف** ٥١/١ **وشرح الكافية للرضي** ٦٩/٢ .
(١١٠) انظر **الزاهر** ٣٦١/٢ . **والمقتضب** ١٧٥/٣ ، ومايتصرف ومالا ينصرف ٨٩ .
(١١١) انظر **الكتاب** ٥٥/١ ، ٥٦ ، ٤٠٣ – ٤٢٠ ، ١٢٥/٢ ، ٢٨٦/٣ ، ٢٨٧ ، ٢٩٣ .
(١١٢) **المصدر السابق** ٢٨٥/٣ – ٢٩٤ .
(١١٣) **المصدر السابق** ٤٠٣/١ .
(١١٤) **المصدر السابق** ٩٠/١ ، ٤٠٣ .
(١١٥) انظر **شرح القصائد السبع** ٨ ، والبيت في ديوان امرئ القيس ١١٩ ، ٢٥٥ .
(١١٦) انظر مثلا **شرح القصائد السبع من** ص ١٠ ، ٢٤ ، ٤٨ ، ٧٢ ، ٩٦ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٥١ ، ١٩١ ، ١٩٦ ، ٢١١ ، ٢١٤ .
(١١٧) انظر **شرح القصائد السبع** ص ٣٧ ، ٥١ – ٥٢ ، ٨٣ ، ١٠٢ ، ١٨٥ ، ٣٣٩ ، ٣٥٩ ، ٣٦٣ .
(١١٨) البيت في **ديوان امرئ القيس** ٢٥٧ .
(١١٩) **شرح القصائد السبع ٩** . وانظر أيضا في استخدامه لهذا المصطلح **إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل** ١١٦/١ ، ١٣٠ ، ٤٩٠ ، ٥٨٠/٢ .
(١٢٠) **شرح القصائد السبع** ٢٤ ، وتكرر مصطلح القطع في ص ٤٠ ثلاث مرات .
(١٢١) يريد شيخه ثعلبا .
(١٢٢) أي على الظرفيه .
(١٢٣) **الآية ٢ من سورة البقرة** .
(١٢٤) **معاني القرآن** ١٢/١ .
(١٢٥) برفع كلمة «نذير» انظر البحر ٣٧٩/٨ .
(١٢٦) **الآيتان ٣٥ و ٣٦ من سورة المدثر** .
(١٢٧) **معاني القرآن** ٣٠٩/١ . ويسميه الفراء فعلا أحيانا ولعل ذلك إذا كان صاحبه نكرة ، أو كانت الحال جملة فعلية انظر معاني القرآن ٥٥/١ ، ٢٧٣/٢ .
(١٢٨) انظر ١١٦/١ ، ١٣٠ ، وسمى الحال قطعا ، وصاحبها مقطوعا منه .
(١٢٩) انظر **معاني القرآن** ٧٩/١ ، ٣٠٨/٢ ، ٣٤١ . وانظر **أبو زكريا الفراء** ٤٤٩ ، **والمصطلح النحوي** ١٦٤ – ١٦٥ .
(١٣٠) انظر **معاني القرآن** ٧١/١ .
(١٣١) انظر **شرح القصائد السبع** ص ١١ ، وانظر ص ٧٠ ، ٧٩ ، ٢٠٩ ، ٢٤١ ، ٢٨٨ ، ٣٠٦ ، ٤٠٩ ، ٤١٢ ، **ومسألة في التعجب لابن الأنباري** ق ٦٩/أ .
(١٣٢) شرح **القصائد السبع** ٢٢ ، وانظر ص ٣٦٢ .

(١٣٣) **المصدر السابق** ٢٩٩ ، وانظر **إيضاح الوقف والابتداء** ١/١١٦ – ١١٧ ، ١٣١ ، ١٣٢ .

(١٣٤) **شرح القصائد السبع** ١٠٩ .

(١٣٥) انظر **شرح القصائد التسع** ١/٢٠٠ ، وانظر **شرح القصائد العشر** ٩٢ .

(١٣٦) انظر **الكتاب** ٢/١٧٣ – ١٨١ ، وأطلق في كتاب **الجمل المنسوب للخليل** ص ٤٥ ، ٤٦ التفسير على تمييز العدد ، والتمييز على تمييز أفعل التفضيل .

(١٣٧) وانظر **مجالس ثعلب** ٢/٤٢٥ .

(١٣٨) انظر مثلا **المقتضب** ٣/٣٢ – ٣٨ **ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج** ١/١٤٧ .

(١٣٩) من الآية ٤ النساء .

(١٤٠) من الآية ٧٧ هود .

(١٤١) من الآية ٢٦ مريم .

(١٤٢) زاد المسير ١/١٤٨ .

(١٤٣) انظر ١/٧٩ ، ٢٥٦ ، ٢/١٦٦ .

(١٤٤) **إيضاح الوقف والابتداء** ١/١٣١ – ١٣٢ .

(١٤٥) انظر **مختصر المذكر والمؤنث للمفضل** ٣٣٥ «مجلة معهد المخطوطات العربية» جـ ٢ ، ١٣٩١هـ/١٩٧١م **ومعاني القرآن** ١/٣٢ ، **وإعراب القرآن للنحاس** ١/١١٩ .

(١٤٦) انظر **معاني القرآن** ١/٢ ، ٣١ ، ٣٢ **ومجالس ثعلب** ٢/٤٧٧ ، **وشرح المفصل** ٨/٧ ، **وشرح التصريح** ٢/٢ ، **والهمع** ٤/١٥٣ .

(١٤٧) **شرح القصائد السبع** ٣٠٣ – ٣٠٤ ، وانظر ص ٢٣٨ .

(١٤٨) **شرح القصائد السبع** ٣١٩ .

(١٤٩) **المصدر السابق** ٤٠٨ .

(١٥٠) **المصدر السابق** ٢٩ .

(١٥١) انظر **الجمهرة** ٣/٤٩٤ .

(١٥٢) انظر في **مصطلح البصريين الكتاب** ١/١٠٨ – ١١٠ ، ١٧٥ ، **والمقتضب** ٢/١١٣ ، ويطلق عليه المبرد أحيانا فاعل انظر ١/٧٤ ومابعدها .

(١٥٣) **شرح القصائد السبع** ١٣٤ ، وانظر ٢٨٥ ، ٣٥٢ ، ٤٣٤ .

(١٥٤) **شرح القصائد السبع** ٢٤٤ .

(١٥٥) **المصدر السابق** ١٥١ ، وانظر ص ١٣٧ .

(١٥٦) انظر **معاني القرآن** ١/١٢ ، ٣٣ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ١٦٥ ، **ومجالس ثعلب** ١/٤٣ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٢٣١ ، ٣٠٩ ، ٢/٤٧٧ .

(١٥٧) **شرح القصائد السبع** ٤١٢ .

(١٥٨) انظر **الهمع** ٥/١٧١ .

(١٥٩) **الكتاب** ٢/١٠ ، ١١ ، ١٩٢ – ١٩٥ ، **والهمع** ٥/١٧١ ، واستخدمهما المبرد ، **والمقتضب** ٤/٥٣ .

(١٦٠) انظر **الكتاب** ٢/٢٢٥ – ٢٢٦ .

(١٦١) انظر شرح المفصل ٤٧/٣ ، وشرح اللمحة البدرية لابن هشام ٢٧٦/٢ ، وحاشية يس على شرح التصريح ١٠٨/٢ .
(١٦٢) انظر الأشباه والنظائر ١٦/٣ .
(١٦٣) انظر شرح القصائد السبع ص ٨ ، ٩ ، ١١ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٥ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، وإيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل ١١٦/١ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٦ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، إلخ .
(١٦٤) انظر شرح القصائد السبع ٧٨ .
(١٦٥) البيت في ديوانه ص ١٩ .
(١٦٦) انظر شرح القصائد السبع ١٣٤ .
(١٦٧) انظر معاني القرآن ١١/١ ، وانظر ٢٠/٣ . وانظر إيضاح الوقف والابتداء ٤٨٨/١ - ٤٨٩ .
(١٦٨) انظر مثلا ٧/١ ، ١١ ، ١١٢ ، ١٩٨ ، و ١٤٥/٢ ، ٣٦٦ ، و ٥/٣ ، ٢٩٨ ، وانظر المصطلح النحوي ١٦٦ .
(١٦٩) انظر معاني القرآن ١٢/١ .
(١٧٠) انظر - في كون مصطلح العطف للبصريين والنسق للكوفيين - شرح المفصل ٧٤/٣ ، والأشباه والنظائر ٢٢٣/٥ ، والكليات للكفوي ٢٠٤/٣ .
(١٧١) شرح القصائد السبع ٤٦٧ - ٤٦٩ وانظر إيضاح الوقف والابتداء ١١٦/١ ، ١٢٤ .
(١٧٢) انظر شرح القصائد السبع ١٨٢ ، ١٩٢ .
(١٧٣) انظر مثلا ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٩ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٥ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٧ ، الخ وانظر إيضاح الوقف والابتداء ٤٧٥/١ ، ٤٧٨ ، والزاهر ٩٩/١ ، ١٠٤ ، ١٠٥ .
(١٧٤) وذلك في ص ١٧٤ ، ٣٤٠ .
(١٧٥) انظر معاني القرآن ٢٦/١ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٢٠٦ ، ٢٣٥ ، ٥٨/٢ .
(١٧٦) مقدمة في النحو لخلف الأحمر ٨٥ - ٨٦ .
(١٧٧) فورود العطف لدى الفراء قليل ، وعند أبي بكر أقل .
(١٧٨) انظر مثلا معاني القرآن ١٧/١ ، ٧٠ ، ٧٥ ، ١٧٩ ، ١٨١ ، ٢٠٦ .
(١٧٩) الكتاب ١٩٢/٢ ، ٣٧٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٥١/٣ ، ٥٢ ، ٥٠١ .
(١٨٠) مقدمة في النحو ٨٥ .
(١٨١) انظر شرح القصائد السبع ١٠٦ ، ٣١٥ ، ٤٠٥ وشرح القصائد العشر ٢٧٩ .
(١٨٢) انظر شرح القصائد السبع ٣٩ ، ٤٤ ، ٧٧ - ٧٨ ، ١٠٦ ، ٢٦٦ ، ٣١٥ ، ٥٢٢ ، ٥٣٣ ، ٥٤٤ ، ٥٦٩ ، وإيضاح الوقف والابتداء ٤٨٧/١ .
(١٨٣) البيت في ديوانه ١٢ .
(١٨٤) شرح القصائد السبع ٤٤ .
(١٨٥) ديوانه ١٨ .

(١٨٦) **شرح القصائد السبع** ٧٧ – ٧٨ .
(١٨٧) ديوانه ٣٢ .
(١٨٨) انظر **توضيح المقاصد والمسالك** ٢٩٨/٣ ، **وأوضح المسالك** ١٣٣/٢ .
(١٨٩) **توضيح المقاصد والمسالك** ٢٩٨/٣ .
(١٩٠) **شرح القصائد السبع** ١٥٤ ، وانظر ص ٢٢٥ ، ٣٨٩ – ٣٩٠ .
(١٩١) انظر **إيضاح الوقف والابتداء** ٤٨٦/١ ، ٤٨٧ .
(١٩٢) **شرح القصائد السبع** ١١ ، وانظر ٢٩ ، ٣٦ ، ٢٠٧ ، ٤٠٦ ، ٤٠٨ ، ٤٤٨ ، ٥٦٦ ، وانظر **ايضاح الوقف والابتداء** ١١٧/١ ، ١٣٢ – ١٣٣ ، ٥٨٠/٢ .
(١٩٣) البيت في ديوانه ٣٦٠ . وفيه جل قتيلا .
(١٩٤) انظر **شرح التصريح على التوضيح** ١٥٥/٢ ، **والهمع** ٢١٢/٥ ، **ومنهج المسالك للأشموني** ١٢٣/٣
(١٩٥) **معاني القرآن** ٧ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٢١/٣ ، ٣١ ، ٢٣ .
(١٩٦) **ديوان طرفة** ٣٧ .
(١٩٧) **شرح القصائد السبع** ٢١٢ .
(١٩٨) **شرح القصائد السبع** ٥٠١ .
(١٩٩) **إيضاح الوقف والابتداء** ٤٧٧/١ . وانظر في تأييد كونه أراد البدل **تفسير الطبري** ٧٧/١ ، **والقطع والائتناف للنحاس** ١٠٨ ، **وتفسير ابن كثير** ٢٩/١ .
(٢٠٠) انظر مثلا **شرح القصائد التسع** ٦١٠/٢ ، **وشرح القصائد العشر** ٤١٦ .
(٢٠١) وانظر **أبو زكريا الفراء** ٤٤٣ – ٤٤٤ .
(٢٠٢) **شرح القصائد السبع** ٤٠٥ .
(٢٠٣) **المصدر السابق** ٤٠٥ .
(٢٠٤) انظر **معاني القرآن للفراء** ٣٢١/١ ١٩/٢ ، ٢٠ ، ١٧٥ – ١٧٦ ، **والموفي في النحو الكوفي** ١٣ .
(٢٠٥) انظر **الكتاب** ٢٢٠/٣ ومابعدها وسمى الزجاج كناية ماينصرف ومالا ينصرف .
(٢٠٦) **المقتضب** ٣٠٩/٣ ومابعدها ، **والكامل** ٣٣/١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٩ ، ٥٩٢/٢ ، ٩٦٣ ، ١٢٣٠/٣ ، ١٢٧٩ .
(٢٠٧) **شرح القصائد السبع** ٢٠ وانظر ص ٤٦ ، ٦٢ ، ١٣٤ ، ٢٤٣ إلخ . وانظر كتاب **مختصر في ذكر الألفات** ٣٠ – ٣١ ، **والمذكر والمؤنث** ٤٦٤ ومابعدها ، **والزاهر** ٣٦١/٢ .
(٢٠٨) **شرح القصائد السبع** ٥٧١ .
(٢٠٩) **شرح القصائد التسع** ٤١٤/١ ، وانظر **المقتضب** ٣٧٣/٣ .
(٢١٠) **معاني القرآن** ٤٢/١ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، وانظر **أبو زكريا الفراء** ٤٥٢ ، **والمصطلح النحوي** ١٦٧ .
(٢١١) انظر **الكتاب** ١٣/١ ، ١٤ ، ٥/٣ ، ٩ ، ١١٠/٤ .
(٢١٢) **معاني القرآن** ٣٩/١ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٥ ، وانظر **مجالس ثعلب** ٢٣١/١ ، ٤٤٧/٢ ، **وأبو زكريا الفراء** ٤٤٠ **والمدارس النحوية لشوقي ضيف** ١٦٦ .
(٢١٣) **شرح القصائد السبع** ١٤٣ ، وانظر ص ١٨ ، ٥٠ ، ٢٤٤ ، ٢٨٤ ، ٢٩٧ ، ٣١٨ ، إلخ . وانظر كتاب **مختصر في ذكر الألفات** ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٧ . .

(٢١٤) المصدر السابق ١٨٠ .

(٢١٥) المصدر السابق ١٩٣ .

(٢١٦) شرح القصائد السبع ٢٤٤ + ، .

(٢١٧) انظر معاني القرآن ٥٤ ، وايضاح الوقف والابتداء ٢٢٢/١ - ٢٢٣ ، وشرح القصائد السبع ١٨ ، ٤٦ ، إلخ ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب ١١/١ ، والانصاف ٥٢٤/٢ ، وأسرار العربية ٣١٧ ، والتبين للعكبري ١٧٦ .

(٢١٨) انظر مثلا شرح القصائد السبع ١٥ ، ١٨ ، ٤٤ ، ٤٦ ، إلخ .

(٢١٩) معاني القرآن ٦٣ ، ١٢٤ .

(٢٢٠) انظر مثلا المقتضب ٧٠/٢ - ٧٧ .

(٢٢١) انظر مثلا معاني القرآن للفراء ٨/١ ، ٥٢ ، ١٦٦ ، ٣٧٧/٢ ، ومجالس ثعلب ١٠١/١ ، ٤٧٧/٢ ، ٥٥٥ ، ٥٩٧ .

(٢٢٢) انظر الكتاب ١٣٥/١ ، ١٣٦ ، ١٨١/٢ ، إلخ .

(٢٢٣) شرح القصائد السبع ٥٣ ، وانظر ص ٢٦٧ ، ٢٩٦ ، ٣٤٠ ، ٣٨٥ ، ٤٢٧ ، ٤٧٩ ، ٤٩٦ ، وكتاب مختصر في ذكر الألفات ٢٦ ، وايضاح الوقف والابتداء ١١٨/١ ، ١٣٩ .

(٢٢٤) الآية ٢٩ من سورة الطور .

(٢٢٥) شرح القصائد السبع ١٣٦ .

(٢٢٦) ١٠٥/١ .

(٢٢٧) انظر أبو زكريا الفراء ٤٥٣ ، ويفهم ذلك من النحو الكوفي ٢٩٢ - ٢٩٣ ، ٣٠٥ - ٣٠٦ ، والمصطلح النحوي ١٨٨ .

(٢٢٨) معاني القرآن ٣٤٣/١ ، وانظر دقائق التصريف للمؤدب ٢٣ - ٢٤ .

(٢٢٩) البيت لأبي الأسود الدؤلي ظالم بن عمرو من التابعين ، ونسب إليه وضع علم النحو (ت ٦٩ هـ) انظر البداية والنهاية ٣١٢/٨ . ونسب لغير أبي الأسود .

(٢٣٠) معاني القرآن ٢٣٥/١ ، وانظر حروف المعاني والصفات للزجاجي ٤٧ - ٤٨ ، والأزهية للهروي ٢٣٣ .

(٢٣١) إبراز المعاني ٦٧٥ .

(٢٣٢) المصدر السابق .

(٢٣٣) ايضاح الوقف والابتداء ١١٨ ، وانظر ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٢٣٤) معاني القرآن ٩٥/٢ وانظر ٣٧٨ ، ٢٤٠/١ - ٢٤١ ، والقطع والائتاف للنحاس ٤٢٤ ، واعراب القرآن له ٧٢١/٢ ، وتفسير الطبري ٦/١٣ والبحر ٣٣٦/٧ ، ١٤٢/٨ ، وزاد المسير ١٨/٧ - ١٩ .

(٢٣٥) الآية ٥ من سورة النحل .

(٢٣٦) الآية ٣٩ من سورة يس .

(٢٣٧) الآية ٤٧ من سورة الذاريات .

(٢٣٨) **شرح القصائد السبع** ١٢ .

(٢٣٩) انظر **معاني القرآن للفراء** ٢٤٠/١ .

(٢٤٠) **الكتاب** ٩٠/١ ، وانظر أيضا ٩١ ومابعدها .

(٢٤١) من الآية ١٥٤ آل عمران .

(٢٤٢) **الكتاب** ٩٠/١ ، **ومعاني القرآن** ٢٤٠/١ .

(٢٤٣) انظر **مدرسة الكوفة** ٣١١ .

(٢٤٤) انظر **المقتضب** ٤٣٨/٢ ، ٦٠/٣ ، ٦١ ، ١٣٦/٤ .

(٢٤٥) انظر **الكتاب** ٩٤/١ ، ٢٦٩ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ١٦٠/٢ ، ١٦١ ، ٣٤٩ ، ٤٨٣ ، ٧٩/٣ ، ١١١ إلخ .

(٢٤٦) **معاني القرآن للفراء** ١٤/١ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ١٠٢ ، ١٧٩ ، ٢٤٥ ، **ومجالس ثعلب** ١٢٤/١ ، ١٦١ ، ٤٦٧/٢ .

(٢٤٧) انظر مثلا **إيضاح الوقف والابتداء** ١٢١/١ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٥٠ ، **وشرح القصائد السبع** ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٠ ، وكتاب **مختصر في الألفات** ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، **والمذكر والمؤنث** ٣٢١ ، ٣٢٢ ، **والزاهر** ٣٦١/٢ .

(٢٤٨) ديوانه ٣٦٠ . وفيه الراح بدل : الخمر ، وهاماتهم بدل : عرصاتهم ، بشربها بدل : شرابه .

(٢٤٩) **شرح القصائد السبع** ١٢ ، وانظر **إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل** ٤٨٦/١ - ٤٨٧ ، ٤٩٠ .

(٢٥٠) **المصدر السابق** ص ١٣ .

(٢٥١) ديوانه ١٥ ، **ورواية الأصمعي** لصدره : إذا التفتت نحوي تضوع ريحها .

(٢٥٢) **شرح القصائد السبع** ٣٠ ، وانظر ص ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٨ ، ٨٣ ، ١٠٠ ، ١٤٨ ، ٢٨٢ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ .

(٢٥٣) **الآية ٥ من سورة الجمعة** .

(٢٥٤) **الآية ٣٧ من سورة يس** .

(٢٥٥) **نسب في الكتاب** ٢٤/٣ لرجل من بني سلول مولد ، وهو في **الخصائص** ٣٣٠/٣ ، **وأمالي بن الشجري** ٣٠٢/٢ **وشرح الكافية للرضى** ٩١/١ ، ٣٠٨ **والخزانة** ١٧٣/١ ، **ونسبة النجار في منار السالك** ٧٣/٢ **لشمر بن عمرو الحنفي** .

(٢٥٦) انظر **شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم** ١٩٢ ، **وشرح الكافية للرضي** ٣٠٨/١ ، **وتوضيح المقاصد والمسالك** ١٣٤/٣ **وأوضح المسالك** ٧٣/٢ .

(٢٥٧) **إعراب القرآن** ٤٢٨/٣ .

(٢٥٨) **معاني القرآن** ١٥٥/٣ .

(٢٥٩) قال النحاس : ثم نقضوا - يعني الكوفيين - هذا ، فقالوا : المعنى : كمثل الحمار حاملا أسفاره .

(٢٦٠) ابن مسعود . انظر **مختصر شواذ القرآن** ١٥٦ .

(٢٦١) انظر **شرح القصائد السبع** ص ٣٣ ، ٦٢ ، ٨٣ ، ١٣٤ ، ١٥٣ ، ٣٤٥ ، ٣٤٩ ، ٣٨٤ ، ٣٨٩ إلخ .

(٢٦٢) انظر **شرح القصائد السبع** ٥٠ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٨٣ ، ١٠٠ ، إلخ .
(٢٦٣) **ديوان امرىء القيس** ١١٩ - ١٢١ و ٢٥٦ - ٢٥٨ مع اختلاف في الرواية .
(٢٦٤) **شرح القصائد السبع** ٨ - ٩ . وانظر ص ١١ ، ١٥ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٦٣ . إلخ .
(٢٦٥) **المصدر السابق** ٦١ .
(٢٦٦) **المصدر السابق** ٧٠ .
(٢٦٧) انظر **شرح القصائد العشر للتبريزي** ٦٤ .
(٢٦٨) انظر **شرح القصائد السبع** ٣٣ .
(٢٦٩) **المصدر السابق** ٤١ - ٤٢ . وانظر ص ٥١ ، ٧٠ ، ٣٥٣ ، ٣٧٣ ، ٣٩٨ ، ٤١٨ . إلخ .
(٢٧٠) انظر **المصدر السابق** ص ٧٨ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ٢٣٨ ، ٣٦٠ ، ٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ ، ٣٨٤ ، ٣٨٨ ، ٣٩٦ .
(٢٧١) انظر **معاني القرآن** ١/٨/٩٥ ، ٢٤٤ - ٢٤٥ **ومجالس ثعلب** ١/١٠٢ ، ٢/٥٠٥ ، **وأبو زكريا الفراء** ٤٤١ - ٤٤٢ ، **والمصطلح النحوي للقوزي** ١/١٣ - ١٧٩ .
(٢٧٢) **انظر شرح القصائد السبع** ١٦٤ .
(٢٧٣) ديوانه ٢٥ ، ومنه : كأنها تمر .
(٢٧٤) **شرح القصائد السبع** ١٦٤ .
(٢٧٥) **المصدر السابق** ١٨٥ .
(٢٧٦) **المصدر السابق** ٥٠ ، وانظر ص ٢٦١ وكتاب في **مختصر الألفات** ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٢ .
(٢٧٧) **المصدر السابق** ٣١٦ .
(٢٧٨) ايضاح **الوقف والابتداء** ٢/٨٨٥ ، وانظر **تفسير القرطبي** ١٦/٩٩ ، ١٠٠ .
(٢٧٩) انظر ٢٢ ، ١٣٩ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٣٥٤ ، ٣٩٤ ، ٤٣٦ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، **وايضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل** ١/٤٧٦ ، ٤٩١ .
(٢٨٠) البيت في ديوانه ٢٤ . مع اختلاف يسير في الرواية .
(٢٨١) انظر **شرح القصائد السبع** ١٠٢ ، وذكر قبل ذلك أنها صلة ، والمعنى : زائدة .
(٢٨٢) انظر **المصدر السابق** ٣٥٣ .
(٢٨٣) انظر **المصدر السابق** ٣٨٧ .
(٢٨٤) البيت في **معلقة عمرو** بشرح ابن كيسان ص ٥٥ .
(٢٨٥) البيت في ديوانه ص ١٤ .
(٢٨٦) البيت في **شرح ديوان لبيد** ٣١١ .
(٢٨٧) **شرح القصائد السبع** ٥٦٨ .
(٢٨٨) **الآية ٧٣ من سورة الزمر** .
(٢٨٩) انظر **إعراب القرآن للنحاس** ٢/٨٣٠ **وشرح القصائد التسع** ١/٤١٠ ، **والانصاف في مسائل الخلاف** ٤٥٦ ، **معاني القرآن للفراء** ٢/٢١١ ، ٣/٢٤٩ - ٢٥٠ . ولم يستخدم لذلك مصطلحا .

(٢٩٠) **معاني القرآن** ٤٥٧/٢ .
(٢٩١) البيت في شرح ديوان لبيد .
(٢٩٢) **شرح القصائد السبع** ٥٧٣ ، وانظر في هذا **المصطلح الزاهر** ١١٠/١ . واستخدمه ثعلب في مجالسه ٢٤٩/١ .
(٢٩٣) **إيضاح الوقف والابتداء** ٣٣٠/١ – ٣٣١ ، وانظر ص ١١٨ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ٣٢٨ ، ٣٣٣ ، ٣٣٩ ، ٣٥٣ ، ٣٥٥ ، وانظر **معاني القرآن للفراء** ٩٥/١ .
(٢٩٤) انظر مثلا **الكتاب** ٤١/١ ، **والكامل للمبرد** ٤٤٠/١ ، ٤٤١ ، **والمقتضب** ٥١/١ ، ٣٦٣/٢ .
(٢٩٥) انظر **الإعراب عن قواعد الإعراب لابن هشام** ١٠٨ ، **وأبو زكريا الفراء** ٤٤٢ ، **والمصطلح النحوي** ١٧٩ .
(٢٩٦) انظر **شرح المفصل** ١٢٨/٨ ، **والأشباه والنظائر** ٢٠٤/١ ، **ومدرسة الكوفة** ٣١٥ . ولعل الكفوي وهم فنسب الزيادة والالغاء للكوفيين والصلة والحشو للبصريين . **الكليات للكفوي** ٤٠٨/٢ .
(٢٩٧) **الكتاب** ٢٦/٢ ، ٣١٦ ، ٢٢٢/٤ ، ٢٢٥ ، **والأشباه والنظائر** ٢٠٤/١ .
(٢٩٨) **الكتاب** ٢٢٠/٤ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ونقل ذلك عن الخليل في ٥٩/٣ .
(٢٩٩) **الإعراب في قواعد الإعراب** ١٠٩ ، وانظر **الأشباه والنظائر** ٢٠٤/١ .
(٣٠٠) انظر **الكتاب** ١٠٥/٢ – ١٠٨ .
(٣٠١) انظر **معاني القرآن للفراء** ٥٢/١ ، ٥٨ .
(٣٠٢) انظر **الكتاب** ١٢/١ ، ١٣ ، ٣٨ ، ٣٩ ، **والمقتضب** ٣٤٨/٢ ، ١٣٦/٤ .
(٣٠٣) انظر مثلا **معاني القرآن للفراء** ٥/١ ، ١٠ .
(٣٠٤) انظر **كتاب مختصر في ذكر الألفات** ١٩ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٣٣ ، **وايضاح الوقف والابتداء** ١٨٥/١ .
(٣٠٥) **ايضاح الوقف والابتداء** ١١٧/١ .
(٣٠٦) **المصدر السابق** ١٣٥/١ – ١٣٦ .
(٣٠٧) **المصدر السابق** ١٣٦/١ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ .
(٣٠٨) **الآية ١٧ من سورة الأحقاف** . والخبر عند : «فيقول ماهذا» فهو رافع الموصول عنده .
(٣٠٩) انظر **إيضاح الوقف والابتداء** ١١٧/١ ، ١٣٤ .
(٣١٠) **المصدر السابق** ١١٧/١ ، ١٣٧ .
(٣١١) **شرح القصائد السبع** ٢٤٧ ، ٣٠٦ .
(٣١٢) **المصدر السابق** ٣٠٦ .
(٣١٣) **المصدر السابق** ٢٤٧ .
(٣١٤) **المصدر السابق** ١٦٧ ، ٣٩٩ ، ٥٠٧ ، وايضاح الوقف والابتداء ٤٩٠/١ .
(٣١٥) انظر **إيضاح الوقف والابتداء** ٤٩٠/١ . فهو خبر محذوف .
(٣١٦) انظر **المذكر والمؤنث** ٦٥٢ .
(٣١٧) انظر **شرح القصائد السبع** ١٣٤ ، ١٣٧ ، ٣٤٣ ، ٣٧٢ ، ٣٨٦ ، ٣٩١ .

(٣١٨) انظر المصدر السابق ٢٢١ ، ٣٠٨ ، ٣١٧ ، وايضاح الوقف والابتداء ١٢٧ ، ١٢٨ .
(٣١٩) انظر شرح القصائد السبع ١٠٣ ، ١٣٧ ، ١٤٨ ، ٢٩٩ ، ٣٩٣ ، ٤٠١ ، ٤٢١ .
(٣٢٠) انظر الهمع ٢/٥٣ - ٥٤ .
(٣٢١) انظر شرح القصائد السبع ٥٣ ، ١٨٣ ، ٢٠٠ ، ٢٧١ إلخ .

المراجـــع

الأحمر ، **خلف بن حيان** (ت ١٨٠هـ) مقدمة في النحو ، ت . عز الدين التنوخي ، دمشق ، مديرية إحياء التراث القديم ، ١٣٨١هـ/١٩٦١م .

الأزهري ، **خالد بن عبد الله** (ت ٩٠٥هـ) شرح التصريح ، القاهرة ، عيسى البابي الحلبي ، د . ت .

الأزهري ، **أبو منصور محمد بن أحمد** (٣٧٠هـ) تهذيب اللغة ، ت : محمد على النجار وزملائه ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف ، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م .

الأشموني ، **لـ على بن محمد** (ت ٩٠٠هـ أو ٩٢٩هـ) منهج السالك ، مصر . عيسى البابي الحلبي ، د . ت .

ابن الأنباري ، **أبو البركات عبد الرحمن بن محمد** (٥١٣ - ٥٧٧هـ) ، أسرار العربية ، ت : محمد البيطار ، دمشق ، مطبعة الترقي ، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م .

ابن الأنباري ، **أبو البركات عبد الرحمن بن محمد** ، **الإنصاف في مسائل الخلاف** ، ت : محمد محي الدين عبد الحميد ، مصر ، المكتبة التجارية الكبرى . د . ت .

الأنصاري ، **أحمد مكي** ، **أبو زكريا الفراء** ، القاهرة ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون ، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م .

ابن الأنباري ، **أبو بكر محمد بن القاسم** (٢٧١ - ٣٢٨هـ) . **إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل** ت : محي الدين رمضان ، دمشق ، مجمع اللغة العربية ، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م .

ابن الأنباري ، **أبو بكر محمد بن القاسم** ، الزاهر في معاني كلمات الناس ، ت : حاتم الضامن ، بيروت ، المؤسسة الوطنية للطباعة ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

ابن الأنباري ، **أبو بكر محمد بن القاسم** ، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، ت : عبد السلام هارون ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

ابن الأنباري ، **أبو بكر محمد بن القاسم** ، مختصر في ذكر الألفات ، ت : حسن شاذلي فرهود ، القاهرة ، دار التراث ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

ابن الأنباري ، **أبو بكر محمد بن القاسم** ، مسألة من التعجب «مخطوطة» مصورة عن نسخة في كوبريلي . رقمها ٦/١٣٩٣ .

التبريزي ، **يحى بن على الخطيب التبريزي** (٤٢١ - ٥٠٢هـ) ، شرح القصائد العشر ، ت : فخر الدين قباوة ، حلب ، دار الأصمعي ، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م .

التنوخي المعري ، **المفضل بن محمد** (ت ٤٤٢هـ) تاريخ العلماء النحويين ، ت : عبد الفتاح الحلو ، الرياض ، مطابع الهلال ، ١٤٠١هـ/١٩٨١م .

ثعلب ، أبو العباس أحمد بن يحيى (٢٠٠ - ٢٩١هـ) مجالس ثعلب ، ت : عبد السلام هارون ، القاهرة ، دار المعارف ، ق «١» ط ٣/١٩٦٩م ، ق «٢» ط ٤/١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

ابن الجزري ، أبو الخير محمد بن أحمد (ت ٨٣٣هـ) غاية النهاية في طبقات القراء . ت : ج . برجستراسر ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

ابن جني ، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ) الخصائص ، ت : محمد النجار ، بيروت ، دار الهدى للطباعة ، د . ت .

ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (٥٠٨ - ٥٩٧هـ) زاد المسير في علم التفسير ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م .

الحموي ، ياقوت بن عبد الله (٦٢٦هـ) معجم الأدباء ، بيروت ، دار المأمون ، د . ت .

أبو حيان ، محمد بن يوسف (٦٥٤ - ٧٤٥هـ) البحر المحيط ، بيروت ، دار الفكر ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

ابن خالويه ، الحسن بن أحمد (ت ٣٧٠هـ) مختصر في شواذ القرآن ، ت : ج . برجستراسر ، القاهرة ، مكتبة المتنبي ، د . ت .

الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ) تاريخ بغداد ، بيروت ، دار الكاتب العربي ، د . ت .

الخوارزمي ، محمد بن أحمد بن يوسف (ت ٣٨٧هـ) مفاتيح العلوم ، ط ٢ ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٤٠١هـ/١٩٨١م .

الداوودي ، محمد بن علي ، (ت ٩٤٥هـ) طبقات المفسرين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

ابن دريد ، محمد بن الحسن (٢٢٣ - ٣٢١هـ) جمهرة اللغة ، بيروت ، دار صادر ، مصورة عن ط . حيدر آباد ، ١٣٥١هـ .

الذهبي ، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ) سير أعلام النبلاء ، ت : شعيب الأرنؤوط ، إبراهيم الزيبق ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

الرضي ، محمد بن الحسن الأستراباذي (ت ٦٨٦هـ) شرح كافية ابن الحاجب ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، مصورة عن مطبعة الشركة العثمانية ١٣١٠هـ .

الزبيدي ، أبو بكر محمد بن الحسن (ت٣٧٩هـ) طبقات النحويين واللغويين ، ط٢ ، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار المعارف ط ٢ . د . ت .

الزجاج ، أبو اسحاق إبراهيم بن السري (٢٣٠ - ٣١١هـ) ماينصرف ومالا ينصرف ، ت : هدى قراعة ، القاهرة لجنة إحياء التراث الإسلامي ، ١٣٩١هـ/١٩٧١م .

الزجاج ، أبو اسحاق إبراهيم بن السري (٢٣٠ - ٣١١هـ) معاني القرآن (إعراب) ت : عبد الجليل شلبي ، بيروت ، المكتبة العصرية ، د . ت .

الزجاجي ، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق (ت ٣٤٠هـ) حروف المعاني والصفات ، ت : حسن شاذلي فرهود ، الرياض ، دار العلوم ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م .

سيبويه ، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ) الكتاب ، ت : عبد السلام هارون ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة ، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م .

السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر (٨٤٩ - ٩١١هـ) الأشباه والنظائر ، ت : طه عبد الرؤوف سعد ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م .

السيوطي ، الهمع ، ت : عبد العال سالم مكرم ، الكويت ، دار البحوث العلمية ، ١٣٩٤هـ/١٩٧٥م .

أبو شامة ، عبد الرحمن بن اسماعيل بن إبراهيم (ت ٦٦٥هـ) إبراز المعاني ، ت : إبراهيم عطوة ، القاهرة ، مصطفى البابي الحلبي ، ١٤٠٢هـ/١٩٨١م .

ابن الشجري ، أبو السعادات هبة الله بن علي (ت ٥٤٢هـ) الأمالي الشجرية ، بيروت ، دار المعرفة ، مصورة عن دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٤٩هـ .

ضيف ، شوقي ، المدارس النحوية ، ط ٣ ، القاهرة ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٦م .

الصيمري ، أبو محمد عبد الله بن علي (ت قبل ٤٠٠هـ) التبصرة والتذكرة ، ت : فتحي علي الدين ، دمشق ، دار الفكر ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م .

الطبري ، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ) تفسير ابن جرير «جامع البيان» ، بيروت ، دار الفكر ، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م .

ابن العبد ، طرفة بن العبد ، ديوانه ، بيروت ، المكتبة الثقافية ، د . ت .

ابن عقيل ، بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن (٧٠٠ - ٧٦٩هـ) المساعد على تسهيل الفوائد ، ت : محمد كامل بركات ، دمشق ، دار الفكر ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

العكبري ، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (٥٣٨ - ٦١٦هـ) التبيين عن مذاهب النحويين ، ت : عبد الرحمن العثيمين ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .

الفارسي ، أبو علي الحسن بن عبد الغفار (٢٨٨ - ٣٧٧هـ) الايضاح العضدي ، ت : حسن شاذلي فرهود ، القاهرة ، مطبعة دار التأليف ، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م .

الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ) معاني القرآن ، ت : أحمد يوسف ومحمد النجار ، القاهرة ، الهيئة المصرية ، ١٩٨٠م .

الفراهيدي ، الخليل بن أحمد (١٠٠ - ١٧٠هـ) الجمل في النحو «منسوب اليه» ، ت : فخر الدين قباوة ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م .

القوزي ، عوض بن حمد ، المصطلح النحوي ، الرياض ، شركة الطباعة العربية السعودية ، ١٤٠١هـ/١٩٨١م .

القيس ، أبو محمد مكي بن أبي طالب (٣٥٥ - ٤٣٧هـ) مشكل إعراب القرآن ط ٢ ، ت : ياسين السواس ، دمشق ، دار المأمون ، د . ت .

ابن كثير ، عماد الدين إسماعيل دار المأمون (ت ٧٧٤هـ) البداية والنهاية ، ط ٤ ، بيروت ، دار المعارف ، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢م .

ابن كثير ، عماد الدين إسماعيل ، تفسير القرآن العظيم ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٣٨٨هـ/١٩٦٩م .

الكفوي ، أيوب بن موسى (ت ١٠٩٤هـ) الكليات ، ت : عدنان درويش ، ومحمد المصري ، دمشق ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٨٢م .

الكندي ، امرؤ القيس جندح بن حجر ، ديوانه ، رواية الأصمعي ، وغيره . ط ٤ ، ت : محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار المعارف ، د . ت .

ابن كلثوم ، عمرو بن كلثوم . معلقته بشرح ابن كيسان (ت ٢٩٩هـ) ، ت : محمد البنا ، القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

الكنغراوي ، عبد القادر بن عبد الله (١٣٤٩هـ) الموفي في النحو الكوفي ، ت : محمد البيطار ، دمشق ، المجمع العلمي العربي . د . ت .

ابن مالك ، محمد بن عبد الله (٦٠٠ - ٦٧٢هـ) تسهيل الفوائد ، ت : محمد كامل بركات ، القاهرة ، دار الكاتب العربي ، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م .

ابن مالك ، محمد بن عبد الله ، شرح عمدة الحافظ ، ت : عدنان الدوري ، بغداد ، مكتبة العاني ، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م .

المؤدب ، سعيد بن محمد ، دقائق التصريف ، ت : محمد سالم الهزاع ، رسالة ماجستير ، ١٤٠١هـ/١٩٨١م ، جامعة الرياض .

المبرد ، أبو العباس محمد بن يزيد (٢١٠ - ٢٨٥هـ) الكامل ، ت : محمد الدالي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .

المبرد ، أبو العباس محمد بن يزيد ، المقتضب ، ت : محمد عضيمة ، بيروت ، عالم الكتب ، د . ت .

المخزومي ، مهدي ، مدرسة الكوفة ، القاهرة ، مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م .

المرادي ، الحسن بن قاسم ، (ت ٧٤٩هـ) توضيح المقاصد والمسالك ، ت : عبد الرحمن سليمان ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م .

ابن منظور ، أبو الفضل محمد بن مكرم (٦٣٠ - ٧١١هـ) لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ، د . ت .

ابن الناظم ، بدر الدين بن مالك (ت ٦٨٦هـ) شرح ألفية بن مالك ، تصحيح محمد اللبابيدي ، طهران ، انتشارات ناصر خسرو ، ١٣١٢هـ .

النحاس ، أبو جعفر أحمد بن محمد ، (ت ٣٣٨هـ) إعراب القرآن ، ت : زهير غازي ، بغداد ، وزارة الأوقاف ، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م .

النحاس ، أبو جعفر أحمد بن محمد شرح القصائد التسع ، ت : أحمد خطاب ، بغداد ، مطبعة الحكومة ، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م .

النحاس ، أبو جعفر أحمد بن محمد القطع والائتناف ، ت : أحمد خطاب العمر ، بغداد ، مطبعة العاني ، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م .

ابن النديم ، محمد بن إسحاق (ت ٣٨٥هـ) الفهرست ، بيروت ، دار المعرفة ، د . ت .

الهروي ، علي بن محمد (ت ٤١٢هـ) الأزهية في علم الحروف ، ت : عبد المعين الملوحي ، دمشق ، المجمع العلمي العربي ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م .

ابن هشام ، عبد الله بن يوسف ، (٧٠٨ - ٧٦١هـ) الإعراب عن قواعد الإعراب ، ت : علي فوده ، الرياض ، جامعة الرياض ، ١٤٠١هـ/١٩٨١م .

ابن هشام ، عبد الله بن يوسف ، أوضح المسالك ، ت : محمد النجار ، مصر ، مطبعة الفجالة ، د . ت .

ابن هشام ، عبد الله بن يوسف ، شرح اللمحة البدرية ، ت : صلاح راوي ، القاهرة ، دار مرجان ، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م .

ابن يعيش ، يعيش بن علي (ت ٦٤٣هـ) شرح المفصل ، بيروت ، عالم الكتب ، د . ت .

Abu Bakr ibn al-Anbāri's Terminology (A Framework in the Terminology of Kūfan School in Arabic Grammar)

SALĪH S. AL-OMAIR
Associate Professor, Faculty of Arts, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia.

ABSTRACT. This study tries to enumerate the grammatical terms that was used by leading Kūfan grammarian who left a large number of treaties that document most of the grammatical opinions of the Kūfan school.

It will be evident in this study that the differences between the Kūfan and Basran schools were not limited to their differing in grammatical opinions but also in the terminology they used.

These differences can be found in their usages of terms that were used for declension and non-declension and of what was meant by terms such as al-Harf "sound" and al-adāt "particle" in addition to others that can be regarded as grammatical terms which we don't find in later grammatical treaties. We find that 'Ibn Al-Anbāri occasionally used some of these terms but he also used some of them to refer to different things which means that he was not consistent in his usage of them. This might indicate that those terms were the ones that were in use before the fixation of the familiar grammatical terms. 'Ibn Al-'anbāri used to prefer the Kūfan terminology except if he found others that were more appropriate such as his use of the Basran "al-Hāl" instead of "al-qat'." If he quoted from any source he did not change the terms that were used there. His use of the Kūfan terminology testifies also to his strong affiliation to his teachers.

It will be shown that 'Ibn al-Anbāri was war from bias against the Basran or using terms that were used by some leading Kūfan figures to the exclusion of others. This is one of the most striking features of his personality.

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م ٣ ، ص ص ١٩١ - ٢٠٨ (١٤٢٠هـ/١٩٩٠م).

مفهوم «فحولة الشعراء» في تراثنا النقدي

عبد الله بن سالم المعطاني

أستاذ مساعد قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك عبد العزيز
جدة - المملكة العربية السعودية

في هذا البحث رؤية نقدية إلى مصطلح «فحولة الشعراء» الذي تردد في ذاكرة النقاد منذ زمن قديم بمستويات مختلفة في الفهم ، وأشكال متباينة في المدلول ، نظرا لتذبذبه في المعنى ومرونته في التشكيل ، الأمر الذي حدا بي إلى خلق افتراضات متعددة وعلائق متشابهة تتصل بالعمل الشعري وثقافة الشاعر والبيئة المحيطة به . والذي أذكى حماسي إلى البحث في هذه الزاوية الضيقة ، ما أحسست به من غموض واضطراب اكتنفا هذا المصطلح منذ نشأته ، على الرغم من أهميته التاريخية ، الأمر الذي أدى إلى تشعب الآراء وتضارب الأحكام بين النقاد ودارسي الشعر العربي .

حاول اللغويون في فترة متقدمة جدا تأسيس معايير نقدية من خلال تصورات محددة ترتبط بالشعر والشعراء ، فلامسوا كثيرا من القضايا والمفاهيم ، واصطدموا ببعض المصطلحات والمقاييس التي كونت البناء الأساسي للهيكل النقدي عند العرب حتى يومنا هذا . ولاشك أن ارتقاء العقلية العربية ، التي امتزجت بالثقافات الأخرى ، أدى إلى تحول واضح في الشخصية العلمية ، الأمر الذي أفضى إلى اختلاف الأذواق والمفاهيم والنظرة إلى الكون من جميع أبعاده ، وهذا بدوره أدى إلى إنكار القيود التي فرضها النقاد اللغويون منذ وقت مبكر على الإبداع الشعري ، حينما تعصبوا للقديم تعصبًا أدى إلى رفض كل جديد مهما كانت قيمته الفنية ، الأمر الذي حدا ببعضهم أن يبدي إعجابه ببعض الأبيات الشعرية ، حتى يُسمع أنها لشاعر مُحدث ، فينقلب ذلك المدح إلى قدح وذلك الثناء إلى تذمر .(١)

ومن أهم القضايا النقدية التي تَحدَّث عنها اللغويون منذ وقت مبكر ، السرقات الشعرية ، نظرا لظروف المرحلة التي فرضت على الرواة وجُمَّاع اللغة العربية القيام بمسح شامل لالتقاط أكبر عدد ممكن من القصائد الشعرية التي تتردد على ألسنة أبناء البادية خشية انقراضها وضياعها ، فعاش بعضهم سنين عديدة متنقلا بين القبائل ، أمثال أبي عمرو بن العلاء والأصمعي ، وغيرهما ، فجمعوا كَمًّا هائلا من التراث الشعري ، ولكنهم وجدوا تداخلا وخلطا بين بعض القصائد ، الأمر الذي يؤكد وجود الانتحال والوضع الذي تحدث عنه بشيء من التفصيل ابن سلام الجمحي في كتابه «طبقات فحول الشعراء» .

ولانجاوز الحقيقة إذا قلنا إن الشعر العربي في القرنين الثاني والثالث الهجريين تقريبا تأثر تأثرا واضحا بأحكام اللغويين الذين أصبحوا سَدَنَةً للنقد وأساتذة للشعراء ، حتى إن القصيدة التي لاترضيهم لايخالفها الحظ في رؤية بلاط الخلفاء والأمراء ، آخذين بعين الاعتبار إعجابَهم بالغريب من الألفاظ ونهج القصيدة القديمة وطرق الأغراض التقليدية ، الأمر الذي أدى ببعض الشعراء إلى إرضاء تلك الرغبات طمعا في صلات الخلفاء وجوائزهم ، فحينما أنشد بشار بن برد قصيدته :

بَكِّرَا صَاحِبَيَّ قَبْلَ الهَجِيــرِ إنَّ ذاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

حتى فرغ منها فقال له خَلَفٌ (الأحمر) : لو قُلْتَ يا أبا مُعَاذ مكان «إن ذاك النَّجَاحَ» «بَكِّرَا فَالنَّجَاحُ فِي التَّبْكِيرِ» كان أحسن ، فقال بشار : بَنَيْتُها أعرابيةً وحشية ، فقلتُ : «إن ذاك النجاح» كما يقول الأعراب البدويون ، ولو قلت «بكرا فالنجاحُ» كان هذا من كلام المولَّدين ولايشبه ذلك الكلام ولايدخل في معنى القصيدة فقام خلف فقبل بين عينيه .»[٢]

إلا أن الشاعر المبدع يكره القيود وينفر من الوقوف أمام الحدود الجغرافية ، ولذلك تمرد الشعراء المبدعون على أحكام اللغويين الصارمة التي تريد أن ترحل الشعر المعاصر إلى عصور ساحقة في القدم ضاربة بثقافة العصر وهمومه وشخصيته عرض الحائط الأمر الذي أدى إلى خلق معركة نقدية حاسمة تمخضت عن قضية هامة سميت «القديم والجديد» امتد لهبها إلى القرون المتأخرة .

وعلى الرغم من أثر اللغويين السلبي على الشعر والشعراء فقد كانت لهم إيجابيات واضحة في ميدان النقد الأدبي منذ نشأته ، أقلها هذه المماحكات والاختلافات التي هيأت لظهور طبقة متخصصة تفصل في القضايا النقدية التي كثر الجدل فيها ، إضافة إلى ما للُغويين من دور واضح في التمرُّس بالمصطلحات والقضايا النقدية الهامة لاسيما وأنهم فتقوا بواكير تلك القضايا فكان لهم فضل السبق في ذلك .

ومن المقاييس التي تعاورها اللغويون في مجال نقد الشعر مصطلح «الفحولة» الذي أدى دورا هاما في النقد الأدبي القديم منذ نشأته لما مر به من مراحل وتصورات ربطت بين الشاعر وبيئته من

ناحية وبين الشعر والحكم عليه من ناحية أخرى . وسوف نعالج هذا المصطلح من خلال مفهوم النقاد القدماء له ، إلا أننا سنركز على الأصمعي بصفة خاصة ، نظرا لما أولاه من اهتمام خاص بالفحولة إلى الحد الذي دفعه إلى إفراد مؤلَّف مستقل به أطلق عليه «كتاب فحولة الشعراء» .

ونظرا لوجود العلاقة الواضحة بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي للفظة فحل أو فحولة فمن المحتم هنا التعرض للمعاني اللغوية المتعددة والنظر إلى مدى اتصالها أو تفسيرها للمعنى الاصطلاحي الذي اتصل بالشعر والشعراء «فالفحل هو الذكر من كل حيوان والمشهور إطلاقه على فحل الإبل وهو الكريم النجيب وقد يطلق على الكبش الكبير تشبيها له بفحل الإبل فيقال : كبش فحيل أي عظيم ونبيل» وفي حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه بعث رجلا يشتري له أضحية فقال : اشتره فحلا فحيلا أراد بالفحل غير الخصي وبالفحيل الذي يشبه الفحول في عظم خلقه ونبله وقيل هو المنجب في إضرابه . . وقال أبو عبيدة والذي يراد من الحديث أنه اختار الفحل على الخصي والنعجة وطلب جماله ونبله «و» استفحل أمر العدو إذا قوى واشتد والعرب تسمى سهيلا الفحل تشبيها له بفحل الإبل لاعتزاله النجوم وذلك أن الفحل إذا قرع الإبل اعتزلها قال ذو الرمة :

وَقَدْ لَاحَ لِلسَّارِي سُهَيْلٌ كَأَنَّهُ ... قَرِيعُ هجَانٍ دُسَّ منه المَساعِرُ(٣)

وفُحّال النخل والجمع الفحاحيل وهو ماكان من ذكوره فحلا لإناثه قال أحيحة بن الحلاح :

تَأَبَّــــرِي ياخِيرةَ القَسِيـــــلِ ... إذْ ضَنَّ أهلُ النَّخْلِ بالفُحُولِ

وقد يقال فيه فحل وفحول . والفحل : حصير يتخذ من فحال النخل وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام «دخل على رجل من الأنصار وفي ناحية البيت فحل من تلك الفحول فأمر بناحية منه فُرِشَتْ ثم صلى عليه .»

واستفحل الأمر أي تفاقم وامرأة فحلة أي سليطة ، وقال ابو حنيفة عن أبي عمرو «لايقال فحل إلا في ذي الروح» .(٤)

وأفرد ابن رشيق في كتابه العمدة عنوانا جانبيا أطلق عليه «عدة من فحول الخيل» فذكر عددا كبيرا من أسماء الخيل المشهورة عند العرب ولم يفرق في ذلك بين الذكور والإناث مستشهدا بقول الشمردل :

لأفْحُـــلٍ ثَلَاثَـــةٍ سُمِّينَـــا ... مُنَاهِبًا والضَّيِّــفَ والحَرونَـــا(٥)

ويطلق الفحل على كبير القوم أو رئيسهم وصاحب العزة والأنفة فيهم .

ويُسمّي بعضُ بدو الحجازِ العمودَ الذي يرتكز عليه بيتُ الشعر أو الخيمةُ فحلاً . وكذلك يطلقون الفحل على السيل الكبير أو الجارف تمييزا له عن بقية السيول .

وإذا أنعمنا النظر في التعريفات السابقة نجد أن هناك رابطا يصلها جميعا وهو أن الفحولة صفة مدح وليست صفة ذم بصرف النظر عمن تطلق عليه ، وكذلك لها اتصال وثيق بالعظمة أو القوة أو التميز وهذا ما سوف نعالجه من خلال تحققها في الشعر والشاعر .

ويرجع استخدام مصطلح الفحولة في الشعر إلى وقت متقدم جدا حينما تخلقت العلاقة بين الشاعر وبيئته ، بيد أنه لم يعالج باعتباره مقياسا نقديا إلا من خلال النقاد اللغويين وبخاصة الأصمعي الذي تشكّل هذا المفهوم بصورة واضحة على يديه . وعلى الرغم من اهتمام الأصمعي بمصطلح الفحولة فإنه لم يكن رائدا له ، ففي بعض الإشارات مايدل على أنه متأثر بأقوال من سبقه من النقاد وبخاصة أستاذه أبو عمرو بن العلاء فحينما سئل عن بشر بن أبي خازم قال : «وسمعت أبا عمرو بن العلاء يقول : قصيدته التي على الراء ألحقته بالفحول :

أَلا بَانَ الخَلِيطُ ولَـمْ يُزَارُوا ... وقَلْبُكَ في الظَّعَائِنِ مُسْتَعَـارُ[٦]

وسئل عن أبي دؤاد فقال : «لم يُقَلْ إنه فحل»[٧] وهذا يدل على أن ارتباط الفحولة بالشعر كان متبلورا في أذهان الناس منذ زمن مبكر بصرف النظر عن مدى الاختلاف في التصور والمفهوم ، ولكن لابد من الإشارة إلى أن المصطلح لم يأخذ حظه من الشيوع إلا عن طريق الأصمعي الذي أجهد نفسه في إثبات فحولة بعض الشعراء ونفيها عن الآخرين وذلك من خلال تمثل معين في مواجهة الشعر والشعراء .

ويبدو أن الاختلاف في تحديد مفهوم الفحولة في الشعر نشأ مع نشؤ المصطلح الذي اكتنفه شيء من الغموض ، الأمر الذي دعا أبا حاتم السجستاني أن يسأل الأصمعي عن معنى الفحل من الشعراء ، فقال له الأصمعي : «أن له مزية على غيره كمزية الفحل على الحقاق قال : وبيت جرير يدل على هذا :

وابنُ اللَّبُونِ إذا ما لُزَّ فِي قَرَنٍ ... لم يَسْتَطِعْ صَوْلَةَ البُزْلِ القَنَاعِيسِ[٨]

ولانعلم إذا كان أبو حاتم قد فهم إجابة أستاذه عن سؤاله أم إن الإشكال لايزال قائما في نفسه ، وهذا مايبدو ؛ لأنه لو فهم تماما مايقصده الأصمعي من معنى الفحولة لما كلف نفسه مشقة السؤال مرة أخرى فعاد إلى الأصمعي يسأله إن كان هذا الشاعر فحلا أو غير فحل ، ولأصبحت الفحولة

عنده مقياسا نقديا يحمل خصوصية معينة تستوعب من تكون لديه سمات شعرية مميزة . ولو نظرنا إلى تعريف الأصمعي لمعنى الفحولة بقوله : «إن له مزية على غيره كمزية الفحل على الحقاق»[٩] نجزم بأنه كان ينظر إلى وجه الشبه بين فحل الإبل وفحل الشعراء من حيث التميز . ففحل الإبل يحمل سمات خاصة تميزه عن بقية القطيع فنظر إليه العرب نظرة إعجاب وإجلال ولذلك استشهد الأصمعي ببيت جرير الذي يبين أن ابن اللبون وهو ولد الناقة الذي دخل عامه الثالث لايستطيع أن يجاري البازل وهو البعير الذي بلغ ثمانية أو تسعة أعوام[١٠] لأنَّ البازل أقوى وأقدر على حمل الأثقال وأعظم وأكبر من حيث البنية الجسمية . والشاعر الفحل في نظر الأصمعي يتميز على غيره من الشعراء كما يتميز الفحل على غيره من الإبل ولكن تظل هناك علامة استفهام كبيرة عن صفة هذا التميز أو الخصوصية لاسيما وأن الشعر نشاط إنساني يتصل بالجماليات الروحية المعقدة التي يصعب تحديدها من خلال تشبيهها بالمحسوسات ولذلك ظل تعريف الأصمعي للفحولة عائما ويكتنفه شيء من الغموض .

ويورد صاحب العمدة رأيا في تحديد الفحولة يتصل بمكونات العمل الشعري أو ثقافة الشاعر وذلك حينما «سئل رؤبة بن العجاج عن الفحل من الشعراء فقال : هو الراوية يريد أنه إذا روى استفحل»[١١] ولكن على الرغم من أن هذا التعريف أكثر وضوحا من تحديد الأصمعي السابق لمفهوم الفحولة فإنه لم يحل الاشكال القائم نظرا لأن هناك عددا كبيرا من الشعراء الذين عُدُّوا فحولا ولم يشتهر عنهم بأنهم رواة للشعر مثل الحارث بن حِلِّزَةَ اليشكري والمسيب بن علس وعلقمة بن عبدة وغيرهم . ولا أتصور أن الرواية في حد ذاتها سبب قوي لتقدم الشاعر وإلا كان الأصمعي نفسه متفوقا على كثير من الشعراء ولكنها قد تُعَدُّ رافدا من روافد ثقافة الشاعر التي تلعب دورا كبيرا في مجال إبداعه ولغته الشعرية .

ويشير ابن منظور إلى أن «فحول الشعراء هم الذين غلبوا بالهجاء من هاجاهم مثل جرير والفرزدق وأشباههما وكذلك كل من عارض شاعرا فغلب عليه مثل علقمة بن عبدة وكان يسمى فحلا لأنه عارض امرأ القيس في قصيدته التي يقول في أولها : خَلِيلَيَّ مُرَّا بي على أم جندب ، بقوله في قصيدة ، ذَهَبْتَ مِنَ الهِجْرَانِ في غَيْرِ مَذْهَبِ – وكل واحد منهما يعارض صاحبه في نعت فرسه ففضل علقمة عليه ولقب بالفحل وقيل سمى علقمة الشاعر الفحل لأنه تزوج أم جندب حين طلقها امرؤ القيس لما غلبته عليه في الشعر» .[١٢]

ويلاحظ على هذا النص أن ابن منظور جعل للفحولة ثلاثة مفاهيم ربط الأول والثاني بالغرض الشعري وجعل الثالث متصلا بثقافة الشاعر كما وضحنا سابقا . أما كون الفحولة تتجسد في الشاعر الهَجَّاء الذي يغلب من هاجاه فهو تحديد ضيق يخرج كثيرا من الشعراء المشهورين عن دائرتها وبخاصة الذين لم يُهاجُوا شعراءَ آخرين ، بل إن كثيرا منهم لم يكن الهجاءُ الغرضَ البارزَ في أشعارهم مثل زهير بن أبي سلمى والنابغة الذبياني وأبي ذؤيب الهذلي وغيرهم .

ويبدو أن الفحولة عند ابن منظور تختلف في مفهومها عن الأصمعي الذي عَدَّ النابغة الجعدي من الفحول[١٣] على الرغم من أن ليلى الأُخْيَلِيَّة وأَوْسَ بْنَ مَغْرَاءَ القريعِيَّ غلباه بالهجاء[١٤] . الأمر الذي يجعلنا نجزم بمرونة هذا المصطلح وتذبذبه عبر العصور ولكن ابن منظور يُلْمِح إلى القوة أو التقدم التي تؤكد أن العلائق الذهنية مازالت مرتبطة بين الفحل من الإبل والفحل من الشعراء .

أما ارتباط الفحولة بالمعارضة ففيه كثير من التضييق على هذا المصطلح ؛ لأنه يصبح محكوما بها في داخل إطارها الثابت الذي يجعلها تنتهج طريقا خاصا يَزْوَرُّ عنه أغلبية الشعراء وكأن في حديث ابن منظور مايشير إلى أن المعارضة لاتتحقق إلا من خلال تغلب أحد الشعراء على الآخر[١٥] وأن الغالب هو الفحل والمغلوب ليس بفحل وعلى هذا الأساس تنتفي الفحولة عن امرىء القيس وهو مالم يقل به أحد من النقاد سواء الأصمعي أو غيره ولذلك عاد ابن منظور ليقول بأن علقمة سمى الفحل لأنه تزوج امرأة امرىء القيس وهنا نخرج من الحديث عن الفن الشعري إلى شيء آخر ليس له اتصال بما نحن فيه .

وينقل ابن رشيق نصًّا عن الأصمعي يشرح فيه معنى الفحولة بكلام أكثر وضوحا من إجابته السابقة عن سؤال أبي حاتم السجستاني عن معنى الفحل من الشعراء يقول : «لايصير الشاعر في قريض الشعر فحلا حتى يروى أشعار العرب ، ويسمع الأخبار ويعرف المعاني وتدور في مسامعه الألفاظ وأول ذلك أن يعلم العروض ليكون ميزانا له على قوله والنحو ليصلح به لسانه وليقيم به إعرابه والنسب وأيام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو ذم»[١٦] . ويبدو أن الأصمعي يوجه هذا الكلام إلى الشعراء المعاصرين له ولذلك أوصاهم بتعلم العروض والنحو وهما علمان خضعا للدرس والتعلم في عصر الأصمعي أما في الجاهلية والقرن الأول تقريبا فكان الشاعر يعتمد على أذنه الموسيقية المرهفة وسليقته الشعرية السليمة فلم يكن بحاجة إلى هذين العلمين ، ويلاحظ أن الأصمعي حدد فحولة الشعر من خلال نصه السابق في غرضين هما المدح والهجاء وأن جميع مايكتسبه الشاعر ماهو إلا وسيلة إلى التمكن من هذين الغرضين وهذا الرأي نجده عند كثير من النقاد اللغويين مثل أبي عبيدة الذي قدم الأعشى على غيره من الشعراء لأنه برع في المدح والهجاء[١٧] . ويؤكد ابن رشيق ذلك في حديثه عن ذي الرمة بأنه «لم يكن كثير المدح والهجاء وإنما كان واصف أطلال ونادب أظعان وهو الذي أخرجه من طبقة الفحول» .[١٨]

ولكنا نصطدم بنص آخر للأصمعي يشرع فيه الأبواب لكثير من أغراض الشعر العربي التي إذا طرقها الشاعر تحققت له من خلالها الفحولة ، يقول : «وطريق الشعر هو طريق شعراء الفحول من مثل امرىء القيس وزهير والنابغة من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار[١٩]» . وفيه دلالة على أن الشاعر الذي يستطيع أن يتقلب بين الأغراض الشعرية أقدر وأبرع من الذي يقتصر على طَرْق غرض واحد أو اثنين وهى نظرة

منتشرة بين كثير من النقاد القدماء مثل ابن طباطبا الذي أكد أن إبداع الشاعر يتجسد من خلال تصرفه بين هذه الأغراض(٢٠) . ولكن لايفهم من ذلك أن بين نَصَّي الأصمعي اختلافا أو تناقضا ، فهناك مخرج للتوفيق بينهما وهو أن الشاعر الفحل الذي يمتلك القدرة على إجادة غرضي المدح والهجاء كشرط أساسي يتحتم توافرهما فيه . ثم يتقلب بعد ذلك بين فنون الشعر الأخرى كي يثبت براعته وغزارة بحره . ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هل الغرض لغرض في حد ذاته كفيل بتحديد فحولة الشاعر أو إن هناك اعتبارات فنية وغير فنية تكشف عن مدى قدرة الشاعر لبلوغه هذه المرتبة ؟ وسوف تتضح الإجابة عن مثل هذا السؤال حينما تكتمل الصورة التي ترسم أبعادا محددة لطبيعة المصطلح .

ونلمح عند ابن سلام الذي تلمَّسَ المنهج النقدي في كتابه «طبقات فحول الشعراء» شيئا من البوارق الفنية التي تتصل بفحولة الشاعر ، فبين أن القطامي «كان شاعرا فحلا رقيق الحواشي حلو الشعر»(٢١) . فالرقة والحلاوة مبدآن يصبان في ذاتية العمل الشعري الذي تبرز من خلاله القيمة الجمالية للصور الفنية . ولكن من الملاحظ أن هناك اختلافا في مفهوم الفحولة بين ابن سلام وأستاذه الأصمعي الذي نفاها عن بعض الشعراء مثل الأعشى وعمرو بن كلثوم وعدى بن زيد وغيرهم بيد أن ابن سلام أثبتها لهم بل إنه وضع الأعشى في الطبقة الأولى من كتابه الذي قال في مقدمته : «فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعرا»(٢٢) . وكذلك الأسود بن يعفر الذي جعله الأصمعي شبيها بالفحول(٢٣) ولكنه ليس منهم في حين يصرح ابن سلام بأنه «كان شاعرا فحلا»(٢٤) . فإذا كان الأعشى والأسود بن يعفر وغيرهما من الشعراء ليسوا فحولا في نظر الأصمعي وتتوافر فيهم صفة الفحولة عند ابن سلام على الرغم من قرب العهد بينهما ، ففي ذلك دلالة واضحة على اتساع معنى هذا المفهوم والنظر إليه من زوايا متعددة .

وقد تأتي الفحولة بمعنى التفرد أو التميز واحتلال المرتبة المتقدمة بين الشعراء حتى إن الشاعر الذي يصل إلى هذه المكانة لاينافَس ويظل بطلا للساحة إلى أن يخرج من يلتقطها منه ليُمنح ذلك اللقب . يقول أبو عمرو بن العلاء : «وكان أَوْسٌ فَحْلَ مُضَرَ حتى نشأ النابغةُ وزهيرٌ فأَخْمَلاه»(٢٥) وعلى هذا الأساس تكون الفحولة خارجة عن كونها مقياسا فنيا للحكم على الشاعر إلى دائرة أوسع هي الغاية النهائية للشعر وإن كان المقياس الفني يؤدي دورا كبيرا في الوصول إلى تلك الدائرة التي تصبح رهينة السباق المستمر والتقويم المتوالي كي يمنح هذا اللقب من يستحقه من الشعراء كما هو الحال في الأبطال العالميين للرياضة . وهنا يكون مفهوم الفحولة متأرجحا ويفقد التماسك التأصيلي لطبيعة المقياس . وهذا الرأي يكاد يتفرد به أبو عمرو بن العلاء من بين نقاد العرب القدماء .

أما قوله بأن النابغة وزهيرًا أَخْمَلاَ أَوْسَ بنَ حَجَرٍ ففيه شيء من التجاوز أو لعله أراد أن شهرتهما طغت على شهرة أوس فشغل الناس بهما لأن أوس بن حجر شاعر ذو مكانة مرموقة عند كثير من النقاد ، بل إنه صاحب مدرسة معروفة في الشعر كان زهير أحد تلامذتها .

ويشير د . إحسان عباس إلى أن «الفحولة تعني طرازا رفيعا في السبك وطاقة كبيرة في الشاعرية وسيطرة واثقة على المعاني»(٢٦) وهي نظرة فنية بحتة تتناغم مع أكثر المقاييس النقدية وكأنه يُلْمح إلى درجة كمال الصورة الأدبية التي تصب فيها كل أدوات التعبير الشعري سواء ما اتصل بالشكل أو بالمضمون . وإن لم يفصح النقاد القدماء عما ألمح إليه د . إحسان عباس ، إلا أن فكرة الكمال لم تكن غائبة عن أذهانهم . فالفحل من الإبل أو من الغنم غير الخصي الذي نقص منه شيء والفحل من الرجال الذي اكتملت رجولته وخلقه . وفي هذا دلالة على أن د . إحسانًا يعطي مفهوم فحولة الشعراء قيمة فنية راقية خلافا للدكتور جابر عصفور الذي قرنها بحدة الذاكرة وقوتها وبين أنها مظهر من مظاهر الحذق والتميز .(٢٧)

ويبدو أن الفحولة في الشاعر مهما تعددت تعريفاتها واختلفت مفاهيمها درجة رفيعة لايسمو إليها إلا من توافرت فيه ميزات معينة ، أهمها أن يكون الشعر هو الصفة الغالبة على حياته ونشاطه اليومي بحيث يعرف بين الناس ويشتهر ببراعة شعره وجودته لاشيء آخر وأن تبرز فيه ظاهرة العطاء المتدفق ، فالفحل من الإبل يلقحها ، وسُهَيْلٌ يهدي السارين ليلا كي لايضلوا الطريق ، وعمود البيت يحمله ، وفحل النخل يؤبرها ، إلى غير ذلك . ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هل تخرج الشعراء الذين لم تتوافر فيهم الفحولة عن الحقل الشعري إلى مجال آخر ؟ . ويظهر أن الشاعر الفحل نفسه لم يخرج أصلا عن دائرة بقية الشعراء وإنما تميز عليهم بصفات أو اعتبارات معينة جعلت النقاد القدماء يمنحونه هذا اللقب وإلا لما قال الأصمعي : «من له مزية على غيره كمزية الفحل على الحقاق»(٢٨) فالفحل يعد من أنواع الإبل وإنما تقدمهم بميزة معينة جعلته فحلا وكذلك الحال بالنسبة للشاعر فلا يتعدى الأمر عن كونه مفاضلة ، ويقوى من هذا الرأي النظرة إلى الاستشهاد ببيت جرير السابق فابن اللَّبُون والبازل كلاهما من جنس واحد وإنما بز أحدهما الآخر بالقوة والعظمة . ولايعني – بأي حال من الأحوال – انتفاءُ الفحولةِ عن بعض الشعراء في نظر النقاد القدماء الحكمَ عليهم برداءة الشعر أو التقليل من شأنهم مع الأخذ بعين الاعتبار تطور المعايير النقدية واختلاف الأذواق عبر العصور فقد يكون الشاعر مجيدا ورائعا في نظرنا ولكنه ليس فحلا عند النقاد القدماء ، وإلا فكيف نفسر انتفاء الفحولة عن الأعشى وعمرو بن كلثوم والراعي النميرى وغيرهم على الرغم من قدرتهم الشعرية وبراعتهم الفنية خاصة وأن مقياس الفحولة في حد ذاته يترك الأبواب مُوَاربة لمثل هذه الافتراضات .

لقد نظر النقاد القدماء إلى الشاعر الفحل من خلال سمات معينة وخصوصيات مميزة إذا توافرت فيه تؤهله للوصول إلى هذه المرتبة ، على أن اجتماعها في الشاعر تناسب منطقي يؤدي إلى تحققها ، ولكن لابد من الإشارة إلى أنه نظرا لتذبذب هذا المصطلح وغموضه شيئاً فإن ثبوت هذه الخصوصيات أو اطرادها أمر يصعب البت فيه ، خاصة وأن الارتباك وعدم الاستقرار واضح في بعض الأحكام النقدية المتعلقة بهذا المفهوم ؛ فمثلا حينما يتحدث الأصمعي عن تعدد القصائد ، نراه

يشترط على بعض الشعراء قصيدة واحدة أو خمس قصائد أو ستا وأحيانا يشترط عشرين قصيدة كي يصل الشاعر إلى درجة الفحولة ، وإن كنا سوف نتلمس بعض المخارج للأصمعي ، إلا أن هذا لايعفي المصطلح من وجود شيء من التناقض والارتباك كما سوف نرى .

الأمر الثاني أن اكتمال مقومات الفحولة ليس شرطا حتمي الوجود في الشاعر ، وإنما قد يتحقق من خلال بعض هذه الخصوصيات ، آخذين بعين الاعتبار اختلاف المفهوم بين النقاد وعدم ثبوته . وسوف أعرض إلى أهم هذه الخصائص صارفا النظر عما دق منها أو اتصل بغيره لكيلا يتشعب المفهوم وتتسع أطر الحديث .

كثرة الشعر : لقد أدى هذا المقياس دورا بارزا وخطيرا في ميدان النقد الأدبي القديم خاصة عند أصحاب النقد التطبيقي أو نقاد الموازنات الذين نظروا إلى الشعر ونقده من خلال الحديث عن شاعر أو شعراء معينين ، وأكثرهم من رواد النقد العربي من أمثال ابن سلام وابن قتيبة والآمدي وغيرهم ، إلا أن هذا المقياس فقد كثيرا من اهميته عند منظري النقد الذين أخذوا على عاتقهم البحث عن تأصيل النظريات العامة وربطها بالقضايا النقدية التي تتصل بالشعر والشاعر من أمثال ابن طباطبا وقدامة بن جعفر وحازم القرطاجني وبعض النقاد الفلاسفة وغيرهم .

ويبدو أن كثرة شعر الشاعر كانت على جانب كبير من الأهمية عند بعض النقاد القدماء ؛ لأنها تدل على تدفقه ووفرة بحره وانتشاره بين الناس وخاصة إذا ربطت بالجودة ، الأمر الذي يجعل للشاعر مكانة بارزة ومرموقة .

ويتفاوت عدد القصائد التي تتطلبها الفحولة على أساس متأرجح وقاعدة غير ثابتة . وليس هناك أي تعليل أو تفسير لهذا التفاوت ؛ فأحيانا لو أضاف الشاعر قصيدة واحدة على مثيلتها تجاوز الحواجز وبلغ درجة الفحولة ويتبين ذلك من خلال إجابة الأصمعي على تلميذه السجستاني الذي سأله عن المهلهل إن كان فحلا أم لا «قال : «ليس بفحل ولو كان قال مثل قوله «أَلَيْلَتَنَا بِذِي حسم أنيري» كان أفحلهم» .(٢٩) ويزداد هذا العدد ليصبح خمس قصائد «فلو قال ثعلبة بن صعير المازني مثل قصيدته خمسا كان فحلا»(٣٠) وكذلك الحويدرة . ثم يرتفع العدد إلى ست قصائد عند الحديث عن مقعر البارقي فلو أنه «أتم خمسا أو ستا لكان فحلا»(٣١) . ويبلغ العدد المطلوب من القصائد أقصى مايمكن أن يفترض في شاعر الفحولة توافره وهو عشرون قصيدة وذلك ضمن الحديث عن أوس بن غلفاء الهجيمي «لو كان قال عشرين قصيدة لحق بالفحول»(٣٢) . ولاندري ماهو السر في اختيار هذه الأعداد بالذات والتركيز على العدد خمسة الذي تكرر مرارا دون أن يكون هناك مبرر أو إشارة إلى سبب مقنع لمثل هذا الاختيار . وإذا أخذنا في الحسبان أن الهدف من ذلك مراعاة المستوى الفني المتفاوت في القصائد فما هي الجدوى من مثل هذا التحديد خاصة وأن هناك شعراء لحقوا بالفحول من خلال قصيدة واحدة مثل بشر بن أبي خازم فإن «قصيدته التي على الراء ألحقته بالفحول»(٣٣) . ومما يدل على تلقائية هذا الشرط واعتباطيته أنه لايحضر في ذهن الأصمعي – الذي

فرض أكثر تلك الأعداد – أثناء حديث عن سلامة بن جندل فبين أنه «لو كان زاد شيئا كان فحلا»(٣٤) . ولكن لانستطيع بأي حال من الأحوال أن نتهم الأصمعي بأنه راعي مقياس كثرة الشعر في النظر إلى الفحولة دون أن تكون هناك اعتبارات أخرى قوية لتحقق هذه الميزة والدليل على ذلك أنه أخرج بعض الشعراء منها على الرغم من كثرة شعرهم مثل الأعشى وعدي بن زيد والراعي النميري وغيرهم وكلهم يحظي بديوان من الشعر يحوي كثيرا من القصائد يقول : «لو أدركت ذا الرمة لأشرت عليه أن يدع كثيرا من شعره فكان ذلك خيرا له»(٣٥) .

بيد أنا لاننفي تهمة الارتجال والأحكام السريعة غير المعللة التي وقع فيها الأصمعي وغيره كما سوف نرى في بعض ثنايا هذا البحث .

ومن مقومات الشاعر الفحل خلو شعره من عيوب العروض والقافية وخاصة الإقواء وهو اختلاف حركة الرَّوِيِّ والذي عادة ما يقع فيه كثير من الشعراء منذ القديم فيؤكد ابن سلام أن الفحول من الشعراء يسلمون من مثل هذه الهنات التي تنفر أذن سامع الشعر يقول : «والإقواء هو الإكفاء مهموز وهو أن يختلف إعراب القوافي فتكون قافية مرفوعة وأخرى مخفوضة أو منصوبة وهو في شعر الأعراب كثير ودون الفحول من الشعراء»(٣٦) . ولكن في الوقت الذي تكون فيه الصلة وثيقة بين الفحولة وترفع الشاعر عن مثل هذه العيب في القافية عند ابن سلام نجد تسامحا ظاهرا عند أبي عمرو ابن العلاء الذي أشار إلى أن «فحلان من الشعراء كانا يُقْوِيان : النابغة وبشر بن أبي خازم»(٣٧) . ويبدو أن الأمر أصبح إشكالية عند أبي عمرو بن العلاء لأن النابغة وبشر بن أبي خازم من أصحاب الروائع الفنية الجميلة في الشعر إلا أنهما وقعا في مثل هذا المغمز ، الأمر الذي حدا به أن يشير إلى ذلك دون أن يفقدهما مكانتهما الشعرية وتميزهما بالفحولة .

ومن الملاحظ أن التأكيد على تحقق الكمال الفني للشاعر عند ابن سلام أمر هام ولذلك قال عن أبي ذؤيب الهذلي : «كان أبو ذؤيب فحلا لاغميزة فيه ولا وهن»(٣٨) . والإقواء في الشعر ضبق عطن يتجاوزه الشاعر الفحل بحدسه الفني وقدرته الشعرية لأنه يؤثر في صياغة القصيدة ومكوناتها الجمالية فالوزن والقافية خصوصية ذاتية تتصل بموسيقى الشعر الذي يعد عاملا أساسيا في تكوين عملية النغم وهو مايقوم عليه البناء المتميز للنص الشعري .

ويُلْمِح أبو الفرج الأصفهاني إلى العلاقة بين البيئة البدوية والفحولة(٣٩) مبينا أن عدى بن زيد قروى لهذا لم يعد في الفحول(٤٠) فكأنه يشير بذلك إلى أن من مقومات الشاعر الفحل أن يكون بدويا وهو رأى لافت للنظر فعلى الرغم من تعصب الأصمعي لشعراء البادية وقوله عن ذي الرمة إنه حجة لأنه بدوي وأن الكميت ليس بحجة «لأنه من أهل الكوفة . . فلا يكون مثل أهل البدو»(٤١) إلا أن الأصمعي لم يصرح به كشرط أساسي لبلوغ درجة الفحولة كما قال أبو الفرج مع الأخذ بعين الاعتبار أنه عاش في القرن الرابع الهجري وهو عصر انكسار حدة سلطة اللغويين . وعلى الرغم من وصف ابن سلام شعرَ عدي بن زيد بالليونة لأنه سكن الحيرة وراكن الريف(٤٢) فإنه عده من

الفحول كما أشرنا إلى ذلك سابقا خلافا للأصمعي الذي وضعه في منزلة بين الفحل والأنثى وهى من مراتب الفحولة كما سوف يتضح . وفي الواقع إن الفرق بين شعر البادية والحاضرة يتصل بأثر البيئة على الشاعر وتكوينه الثقافي والنفسي والذي ينعكس بدوره على لغته الإبداعية وهو ماعبر عنه النقاد القدماء بالجزالة والرقة كمقياسين نقديين . فحياة البدوي الخشنة الوعرة التي خلقتها ظروف الصحراء القاسية شكلت فيه نفسية مشابهة لتلك الطبيعة فجاء بالألفاظ القوية الوعرة التي تميل إلى الغرابة أحيانا أما شاعر المدينة أو القرية فصفت نفسه ورهفت أحاسيسه واستشعر جمال الأشياء فرقت طبيعته ولانت لغته فجاء بالألفاظ السهلة الميسرة القريبة المُتَنَاوَل . ولكن مع ملاحظة قابلية الخروج على هذه القاعدة بناء على الموارد الثقافية التي تلون الشاعر بلونها ، فقراءة الأشعار الجزلة القوية وحفظها وتمثلها في الذهن قد يؤدي إلى سيطرتها على لغة الصياغة لدى الشاعر حتى ولو عاش في القرية أو المدينة ولهذا نجد بعض الشعراء غريبا على عصره .

ويرى الأصمعي أن الخروج على العقيدة أو الانحراف المذهبي سبب قوي يحول دون بلوغ الشاعر درجة الفحولة قال عن السيد الحميري : «قبَّحه الله ما أسْلَكَه لطريق الفُحُول لولا مَذْهَبُهُ . . . والله لولا ما في شعره من سب السلف لما تقدمه من طبقته أحد»(٤٣) ويبدو أن الحس الديني تحرك عند الأصمعي في نظرته إلى شعر السيد الحميري بشكل عارم أسقط أمامه المقياس الفني الذي ينظر من خلاله إلى النص الإبداعي نظرة جمالية بصرف النظر عن الموضوع الذي يعالجه ذلك النص ، وهذه قضية أثارت إشكالا كبيرا أمام النقاد العرب منذ نشأة النقد الأدبي فوقف القاضي الجرجاني موقفا جليا منها حينما حدد العلاقة بين الدين والشعر فقال : « فلو كانت الديانة عارا على الشعر وكان سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر لوجب أن يمحى اسم أبي نواس من الدواوين ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية ومن تشهد الأمة عليه بالكفر .»(٤٤) وقد وافقه في هذا الرأى الثعالبي في القرن الخامس الهجري إلا أنه تراجع في قول آخر فبين أن «للإسلام حقه من الإجلال الذي لايسوغ الإخلال به قولا وفعلا ونظما ونثرا»(٤٥) وفي الواقع إن الرواة والأدباء تسامحوا في نقل الشعر للمتمرد أخلاقيا كقصائد الخمريات وشعر المجون وتحدثوا عنها إلا أن أكثرهم تشدد فيما يتعلق بشعر الخروج على العقيدة الإسلامية . يقول ابن بسام الشنتريني عن المنفتل الشاعر الأندلسي الذي تحدث عن موسى عليه السلام بما لايليق : «وهذا القصيد اندرج له في الغلوِّفيه مالا أثبته ولا أرويه . . . نبرأ منه إلى ذي القول والحول»(٤٦) . وإذا سلمنا أن للشعر دورا كبيرا في توجيه المتلقي والتأثير في قيمه الأخلاقية فعلى الشاعر مسؤولية كبيرة في البحث عما يلائم تلك الأخلاق ويصبح الالتزام بهذه المبادىء ضرورة حتمية تتدخل في المقاييس النقدية للشعر ، إلا أن الأمر يزداد تَعَقُّدًا حينما ينظر إلى الشعر من خلال المنظور الجمالي الذي يستنفر المقاييس الفنية ويصرف النظر عما سواها لأن الشعر في تشكيله يقوم على عناصر تتجاوز حدود الطبيعة والواقع الذي يصور حقائق الأشياء . وتحديد وظيفة الشعر قضية تصعب الإحاطة بها في مثل هذه العجالة

لأنها بلغت من الاختلاف والتشعب درجة تجعل مهمة الباحث صعبة في التوفيق بين الآراء المختلفة والمفاهيم المتعددة .

وهناك خصوصية يتمتع بها الفحول من الشعراء قد لاتتحقق لغيرهم وهي قدرة الحكم على الشعر وقبول مايمكن إجازته من الرخص والضرورات ، وعدم قبولها قال ابن سلام : «غير أن الفحول قد استجازوا – الإقواء – في موضع نحو قول جرير :

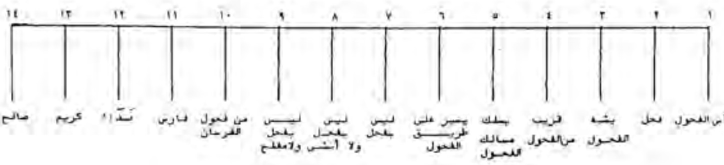
عَرِينٌ مِنْ عَرِينَةَ لَيْسَ مِنَّا ... بَرِئْتُ إلى عَرِينَةَ مِنْ عَرِينِ
عَرَفْنَا جَعْفَرًا وَبَنِي عَبِيدٍ ... وَأَنْكَرْنَا زَعَانِفَ آخَرِينَ(٤٧)»

ومعنى هذا أن الشعراء الفحول بلغوا مرتبة من القدر تسمح لهم بنقد الشعر والعودة إليهم في قضاياه ، وهي حقيقة تجد مايؤيدها في تاريخ النقد العربي منذ الجاهلية ؛ فقد كانت تضرب للنابغة الذبياني قبة حمراء في سوق عكاظ ليحكم على القصيدة من غيرها ويوازن بين الشعر والشعراء . فمن المؤكد في غياب طبقة النقاد أن يلتفت الناس إلى من لديه القدرة في الحديث عن الشعر وقضاياه وليس في الأفق أحق بهذه الوظيفة من الشعراء الفحول الذين لهم مزايا على غيرهم من الشعراء وقد تكون هذه إحدى مزاياهم . ولكن من الملاحظ أن نقد الشعراء الأوائل مهما بلغت قيمته لايخرج عن النواحي الشكلية في القصيدة لأنه ينطلق من الانطباع أو التأثر . وإن كان الشعراء أنفسهم يعتقدون غير ذلك فقد صرح بشار بن برد بأنه «إنما يعرفُ الشعرَ مَنْ يُضْطَرُّ إلى أن يقول مثله»(٤٨) وهو مطلب يصعب تحقيقه ولاتؤيده الشواهد فثمة اعتبارات أخرى في الناقد قد لايكون قول الشعر أحدها ، خاصة بعد أن تطورت النظريات والمقاييس النقدية واتصلت بحضارة العصر وميادين ثقافته .

إن فحولة الشعراء باعتبارها مقياسا نقديا لاتخرج عن التصور العام للمفهوم الطبقي والذي كان منتشرا بشكل لافت عند النقاد القدماء فنجد أشعر الشعراء في الوصف والغزل والمدح وتبعه التصنيف الطبقي في الأبيات فأمدح بيت قالته العرب وأفخر بيت وأهجى بيت إلى آخر تلك الأحكام الجزئية التي لاتتناسب منطقيا مع ما تنطوي عليه القصيدة من تآلف بين صورها وعناصرها التي ترسم بعدا جماليا متكاملا يبرز العنصر الإبداعي في الشعر والذي يتجلى عبر الموقف الشمولي من النص .

ولاشك أن الأصمعي اضطرب في محاولة تقسيم الشعراء إلى فحول وغير فحول وكذلك في تقسيمه الفحولة إلى مراتب ، الأمر الذي ضيق الفرصة أمامه في التفريق بين هذه الدرجات فدخلت في أكناف التعقيد والغموض الذي يلف بردائه بعض زوايا هذا المفهوم . والرسم البياني التالي يوضح هذه التقسيمات .

مراتب الفحولة وتقسيم الشعراء إلى فحول وغير فحول



وإذا كنا نجد مخرجا للتفريق بين الفحول وغيرهم بناء على مالدينا من تصورات حول هذا المفهوم ، فإن الأمر يزداد تَعَقُّدًا وصعوبة في العثور على الخطوط التي تفصل بين مراتب الفحولة ؛ فلا توجد رؤية واضحة للتفريق بين الفحول وأشباههم أو من يلحق بهم أو من يسلك مسالكهم أو من هو قريب منهم ، ولعل هذا المزلق ، الذي وقع فيه الأصمعي ، يشبه تعدد قصائد الفحولة الذي أشرنا إليه سابقا ، ويبدو أنه لايقوم على أساس منطقي أو قاعدة واضحة . ولو فرضنا جدلا أن تقسيمه الشعراء إلى فحول وغير فحول وفرسان وكرماء وعدائين وصالحين كان من باب نعت الشاعر بأبرز صفة فيه أدت إلى شهرته ، فسوف نصطدم ببعض النصوص التي لانجد تفسيرا لدينا مثل حديثه عن السليك بن سلكة بأنه «ليس من الفحول ولا من الفرسان ولكنه من الذين كانوا يغزون فيعدون على أرجلهم فيختلسون»[٤٩] ففي هذا النص وغيره يبين أن العدائين لايدخلون في دائرة الفحولة ولكنه في موضع آخر يعد أبا ذؤيب وساعدة بن جؤية وأباخراش الهذليِّين من فحول الشعراء[٥٠] مبينا أنه كان في هذيل «أربعون شاعرا مغلقا وكلهم يعدو على رجله ليس فيهم فارس»[٥١] فلماذا اتسع المجال في الفحولة لبعض العدائين ولم يتسع للآخرين ؟ . وليس هناك تبرير واضح للإجابة عن هذا السؤال إلا أن يكون من باب التناقض والاضطراب الذي تسلل إلى كثير من الأحكام النقدية القديمة .

ولكن يبقى هناك سؤال هام وملح تفرضه طبيعة الحوار مع مكونات مفهوم الفحولة فهل هو معيار ثابت يتصل بالشاعر نفسه ليصبح ميزة فاعلة يتحرك معه في كل الاتجاهات ويستجيب لمقتضيات نتاجه الإبداعي أم إنه معيار مرن يتصل بالمستوى الشعري للقصيدة وبذلك يكون الشاعر فحلا في بعض شعره وتجانبه الفحولة في بعضه الآخر . وهنا يظهر الأصمعي بمظهر المتجه إلى النص الشعري الذي توافرت فيه خصائص الفحولة فيقول : كعب بن سعد الغنوي «ليس من الفحول إلا في المرثية فإنه ليس في الدنيا مثلها»[٥٢] وهي لفتة لاتستمر طويلا لأنه نظر إلى الشاعر أكثر مما نظر إلى الشعر نفسه فعدد الشعراء الفحول وبين أنهم يتميزون على غيرهم ولو أنه تعامل مع الفحولة كمقياس تطبيقي في الشعر فحدد قصائد الفحولة من غيرها لتغير كثير من المواقف والتصورات تجاه

هذا المفهوم ولأخذ النص الشعري ما يستحقه من قيمة فنية مباشرة وبذلك يصبح الباب مواربا لإدخال النساء الشاعرات في الفحولة لأنها تبرز من خلال النظر إلى النص الذي لايفرق بين رجل وامرأة خلافا لربطها بالقوة أو الرجولة التي غالبا ماتكون صفة بارزة في الرجال دون النساء خاصة في البيئة العربية .

ومن الملاحظ أن مفهوم الفحولة لم يستطع أن يفرض وجوده في أذهان رواد النقد الأدبي القديم الذين يمثلون مرحلة تشكيل النظريات النقدية أمثال الآمدي والجرجاني وقدامة بن جعفر وابن طباطبا وغيرهم فانزوي في حدود زمنية ضيقة أدت به إلى الجمود . ولعل لذلك تفسيرين الأول : انحسار مفهوم الفحولة بسبب غموض بعض جوانبه وخضوعه لمبدأ العموم الذي شاع في كثير من المفاهيم النقدية القديمة ولاسيما عند النقاد اللغويين فاتسمت بعض معاييرهم بالاهتزاز والقلق نظرا لتسلط الأحكام الانطباعية التأثرية التي كانت تسيطر على بعض ممارساتهم النقدية . الثاني : انشغال هؤلاء الرواد بقضايا نقدية كبيرة أثارت كثيرا من الجدل والنقاش وتضارب الآراء مثل السرقات الشعرية واللفظ والمعنى والطبع والصنعة وعمود الشعر وبناء القصيدة وغيرها . الأمر الذي أدى إلى اختلاف الاتجاهات وتباين وجهات النظر ولاسيما حينما تطورت العقلية العربية ودخلت مرحلة جديدة من الانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى التي أعطتها زخما فكريا واضحا جعلها في موضع التحدي لإثبات التفاعل مع الاحتفاظ بالهوية .

وفي اعتقادي أن لمصطلح فحولة الشعراء أهمية تاريخية باعتباره أحد المعايير التي استخدمها نقاد العرب الأوائل في التعامل مع الشعر والشعراء . ولو أنه تجاوز الالتفات إلى الجزئيات المحدودة لأصبح أكثر قدرة على القيام بمهمته في نقد النصوص ، ولاسيما أنه ينظر إلى القصيدة من حيث شكلها ومضمونها ويربطها بقائلها ومكونات ثقافته البيئية . وهناك ملاحظة هامة جدا في هذا المفهوم وهو أنه يريد أن يصل إلى الإبداع المثالي أو ذروة الحكم الجمالي والذي عبر عنه د . إحسان عباس بالطراز الرفيع وهو مايسعى النقاد إلى الوصول إليه من طرق متعددة . ولكنه نظرا لظروف المرحلة التي عاش فيها مفهوم فحولة الشعراء وجموده على مر العصور ، فقد أصبح اليوم بمثابة لفظة عابرة تدل على جودة الشعر وبراعة الشاعر .

التعليقـــات

(١) الموازنة ٢٤/١ .

(٢) الأغاني ١٩٠/١ .

(٣) وقيل «قريع هجان عارض الشول جافر» انظر أساس البلاغة/٤٦٥ .

(٤) انظر في كل ماتقدم عن مادة (فحل) لسان العرب ، ١٤/٣٠ - ٣٢ .
(٥) العمدة ٢/٢٣٢ ، ٢٣٦ .
(٦) فحولة الشعراء ، ٢٧ - ٢٨ .
(٧) المصدر نفسه ، ٢٢ .
(٨) المصدر نفسه ، ١٣ - ١٤ .
(٩) المصدر نفسه ، ١٣ .
(١٠) القاموس المحيط ٣/٣٤٥ ، ٤/٢٦٧ .
(١١) العمدة ١/١٩٧ .
(١٢) لسان العرب ١٤/٣٢ .
(١٣) فحولة الشعراء ، ١٧ .
(١٤) العمدة ١/١٠٦ وانظر طبقات فحول الشعراء ١/١٢٥ .
(١٥) قد يدع كلا الشاعرين المُعارِضُ بكسر الراء والمُعارَضُ بفتحها ويجيدان دون أن يكون هناك غالب أو مغلوب ومثال ذلك معارضة شوقي لكثير من الشعراء البارزين في الأدب العربي فقد كان لايقل روعة عنهم .
(١٦) العمدة ١/١٩٧ .
(١٧) الأغاني ٩/١٠٦ .
(١٨) العمدة ١/٢٠٦ .
(١٩) فحولة الشعراء ، ٤٢ .
(٢٠) عيار الشعر ، ٢٠ .
(٢١) طبقات فحول الشعراء ٢/٥٣٥ .
(٢٢) المصدر نفسه ١/٢٤ .
(٢٣) فحولة الشعراء ، ٢٨ .
(٢٤) طبقات فحول الشعراء ١/١٤٧ .
(٢٥) المصدر نفسه ١/٩٧ .
(٢٦) تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ٥٣ .
(٢٧) الصورة الفنية ، ٧٨ .
(٢٨) فحولة الشعراء ، ١٣ .
(٢٩) المصدر نفسه ، ٢٢ .
(٣٠) المصدر نفسه ، ٢٢ ، ٢٣ .
(٣١) المصدر نفسه ، ٢٦ .
(٣٢) المصدر نفسه ، ٢٨ ، ٢٩ .
(٣٣) المصدر نفسه ، ٢٧ .
(٣٤) المصدر نفسه ، ٣٠ .
(٣٥) الموشح ، ١٦٨ .

(٣٦) طبقات فحول الشعراء ٧١/١ .
(٣٧) الشعر والشعراء ٢٢٣/١ .
(٣٨) طبقات فحول الشعراء ١٣١/١ - وانظر البيان والتبيين ٩/٢ فقد أشار الجاحظ إلى الارتباط بين الكمال الفني والفحولة بقوله إن الشعراء «أربع طبقات فأولهم : الفحل الجذيذ ، والخنذيذ هو التام» ولكن لم يفصح الجاحظ عن درجة هذا الكمال الأمر الذي جعل الفرصة ضيقة لمناقشة رأيه السابق .
(٣٩) لقد عالجت شيئا من هذا الموضوع في بحث سابق عنوانه «أثر البيئة في المصطلح النقدي القديم» ، وهو الذي أوحى إلى بفكرة هذا البحث .
(٤٠) الأغاني ٨٠/٢ .
(٤١) فحولة الشعراء ، ٤٦ .
(٤٢) طبقات فحول الشعراء ١٤٠/١ .
(٤٣) فحولة الشعراء ، ٥٢ .
(٤٤) الوساطة ، ٦٤ .
(٤٥) اليتيمة ١٨٤/١ .
(٤٦) الذخيرة ٧٦٤/٢/١ ، ٧٦٥ .
(٤٧) طبقات فحول الشعراء ٧١/١ .
(٤٨) إعجاز القرآن ، ١١٧ .
(٤٩) فحولة الشعراء ، ٢٩ .
(٥٠) المصدر نفسه ، ٣٧ .
(٥١) المصدر نفسه ، ٣٧ .
(٥٢) المصدر نفسه ، ٣٧ .

المراجـــع

الأصفهاني ، أبو الفرج على بن الحسين ، الأغاني ، بيروت ، ١٩٥٥م .

الأصمعي ، عبد الملك بن قريب ، فحولة الشعراء ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي وطه محمد زيني ، القاهرة ، المطبعة المنيرية ، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣ م .

الآمدي ، الحسن بن بشر ، الموازنة ، ط ٢ ، تحقيق السيد أحمد صقر ، دار المعارف بمصر ، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

البلاقلاني ، أبو بكر محمد بن الطيب ، إعجاز القرآن ، ط ٣، تحقيق السيد أحمد صقر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢م .

ابن بسام ، أبو الحسن على بن بسام الشنتريني ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق د . احسان عباس ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٧٥م .

الثعالبي ، أبو منصور عبد الملك بن محمد ، يتيمة الدهر ، ط ٣ ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م .

الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر ، البيان والتبيين ، ط ٤ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مصر ، مكتبة الخانجي ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .

الجرجاني ، القاضي علي بن عبد العزيز ، الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، علي محمد البجاوي ، القاهرة ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، ١٩٨٦هـ - ١٩٦٦م .

الجمحي ، محمد بن سلام ، طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر ، القاهرة ، مطبعة المدني ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .

الزمخشري ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر ، أساس البلاغة ، بيروت ، دار صادر ودار بيروت ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .

ابن طباطبا ، محمد أحمد بن طباطبا العلوي ، عيار الشعر ، تحقيق د . محمد زغلول سلام ، اسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٨٠ م .

عباس ، إحسان ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ط ٢ ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٨٣م .

عصفور ، جابر ، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ، ط ٢ ، بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨٣م .

الفيروزابادي ، محيي الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، ط ٣ ، القاهرة ، البابي الحلبي ، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م .

ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم ، الشعر والشعراء ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٦٤ هـ .

قدامة ، أبو الفرج قدامة بن جعفر ، نقد الشعر ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ، القاهرة ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

القيرواني ، أبو علي الحسن بن رشيق ، العمدة ، ط ٢ ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مصر ، مطبعة السعادة ، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .

المرزباني ، أبو عبد الله محمد بن عمر ، الموشح ، ط ٢ ، استخرج فهارسه محب الدين الخطيب ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٨٥هـ .

ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ، لسان العرب ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، مصر .

The Term of (*Fuḥūlat al-Shu'ara'*) in the Heritage of Criticism

ABDULLAH BIN SALIM AL-MAATANI
Assistant Professor, Arabic Department, Faculty of Arts and Humanities, King Abdulaziz University, Jeddah.

ABSTRACT. This paper presents a critical appraisal of the term *Fuḥūlat al-Shu'ara'* "the excellence of poets." The term recurred many times in the works of critics for many years. It has been associated with different levels of interpretation as well as with varying types of references. The variation in interpretation and type of reference is a product of the semantic flexibility and adaptibility inherent in the term.

This led me to posit several hypotheses and related similarities pertaining to the poetic work, the culture of the poet and his local environment.

The fact that I detected some vagueness and confusion which beset the usage of this term ever since it was coined, has led me to tackle this narrow area of research. In spite of the historical importance of the term, the vagueness and confusion persisted. This resulted in a diversification of opinions and produced conflicting judgements on the part of critics and Arabic poetry scholars.

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م٣ ، ص ص ٢٠٩ - ٢٢٨ (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

المرجعية العربية لحلم وردزورث

سعد عبد الرحمن البازعي
أستاذ مساعد - قسم اللغة الإنجليزية - كلية الآداب - جامعة الملك سعود
الرياض - المملكة العربية السعودية

يؤكد البحث على أهمية الهوية العربية كعنصر مساعد على فهم الحلم الذي يرويه الشاعر الإنجليزي وردزورث في قصيدته «المقدمة» . وتتمثل تلك الهوية شخصية البدوي الذي يقوم بدور البطولة في أحداث الحلم ، وفي الرموز التي يحملها البدوي - الحجر والصدفة - كما في طبيعة المسعى الذي يقوم به . فالذي يحدث في الحلم هو اختصار مكثف لبعض جوانب الرؤية الغربية للشرق العربي الإسلامي يبرز من بينها عنصران : الأول الدور التاريخي الذي قام به العرب في حفظ الحضارة ، والثاني موروث العرب الشعري والذي أسهم - من خلال حركة الاستشراق - في دعم بعض أسس النظرة الرومانتيكية للإبداع الأدبي .

الحلم الذي يرويه الشاعر الإنجليزي الرومانتيكي وليم وردزورث William Wordsworth في الكتاب الخامس من قصيدته المعروفة بـ «المقدمة» The Prelude والذي يشار إليه عادة بـ «حلم العربي» هو دون شك واحد من أكثر النصوص إثارة ليس في قصيدة «المقدمة» فحسب ، وإنما في شعر وردزورث كله . وإذا كانت الأحلام بطبيعتها مثارا خصبا للتفسيرات المتعددة والاجتهادات النقدية المختلفة ، فإن صدور مثل ذلك الحلم عن شاعر مثل وردزورث ونوعية العناصر التي يتألف الحلم منها ، من شأنهما أن يبعثا على المزيد من التأمل والبحث والاجتهاد . ومع أن جهدا كبيرا قد بذل سواء في تقصي المصادر المحتملة لذلك الحلم ، أو في تفسير عناصره المدهشة ، فإن عنصرا رئيسا لم ينل نصيبه المعقول من البحث والدراسة ، ألا وهو عنصر صفة العروبة التي تحملها بعض عناصر الحلم وفي طليعتها الشخصية التي تقوم ببطولته .

فباستثناء ناقد أو اثنين ممن تناولوا نص الحلم ، لم يتساءل أحد تقريبا عما إذا كان هناك أي مغزى لاختيار وردزورث شخصية ورموزا عربية لتؤدي الدور الهام المسند إليها في الحلم[١] .

في الصفحات التالية يتأسس النقاش على أطروحة مضمونها أن للمرجعية العربية في حلم وردزورث أهمية لايمكن تجاهلها إلا على حساب فهمنا لذلك الحلم ، وأن في تلك العروبة مايتصل اتصالا وثيقا ببعض الرؤى الأساسية في شعر وردزورث ككل . هذه الأطروحة نجد مبرراتها في إطار الحلم نفسه ، كما في الإطار الأشمل لتاريخ الحضور العربي الإسلامي في الثقافة العربية منذ العصور الوسطى أو ماأسميته في مكان آخر بتاريخ الاستشراق الأدبي[٢] .

غير أن الإطار الاستشراقي لحلم العربي في قصيد ة الشاعر الرومانتيكي يأتي تاليا بالطبع للإطار الأقرب الذي تشكله التوجهات الرئيسة لشعر وردزورث عامة ولقصيدة «المقدمة» على وجه الخصوص . وحرى بمن يعرف هذا الإطار أن يدهش لوجود نص الحلم في شعر وردزورث ، وحريٌّ به إذ يقرأ ذلك النص أن يستبعد كثيرا وجود أية دلالات كتلك التي تقوم عليها أطروحة هذا البحث . فالذاتية التي تنشر ظلالها على شعر وردزورث كما لاتفعل على شعر أي من الشعراء الرومانتيكين الإنجليز الآخرين ، وابتعاد شاعر «المقدمة» عن النزعة الغرائبية Exoticism التي تقوم على إثارة الخيال بعناصر عجيبة مستمدة من خارج البيئة القريبة ، كما عند مجايليه من أمثال وليم بيكفورد William Beckford وروبرت سذي Robort Southey ولورد بيرون Lord Byron و– أقرب من كل هؤلاء – ساميول تيلور كوليردج ، كل هذا مدعاة للاندهاش من أن يخرج شاعر عن خطه فيستدعى حلما غرائبيا يقوم ببطولته عربي بدوي مجنون يقول أشياء يصعب على العقل تصديقها . فليس في شعر وردزورث عربي مشابه كما أنه لايكاد يوجد به نص آخر على نفس المستوى من اللامعقول .

والحق أن مدلولات الحلم منسجمة تماما مع السياق العام لشعر وردزورث ، وليست الخصوصية التي نؤكدها هنا للعربي ومايتصل به من رموز ومايثيره من إيحاءات خارجة عن النسق الشعري المهيمن على أعمال الشاعر الرومانتيكي . بل إنه نسق ينتظمها على مافيها من تفرد . وسيتضح ذلك – كما هو مؤمّل – من القراءة التالية لبعض العناصر المتصلة اتصالا مباشرا بما أسميته «المرجعية العربية» للحلم ، وذلك ضمن الأطر المشار إليها مسبقا وهي قصيدة «المقدمة» ، وشعر وردزورث عموما ، وتاريخ التوظيفات الأدبية والفكرية الغربية للشرق العربي – الإسلامي على مستوى أعم .

- ١ -

في المقدمة التي كتبها عام ١٨١٤م لقصيدة «النزهة» The Excursion يصف وردزوورث مشروعه الكبير الذي كان يأمل إنجازه قبل وفاته والذي يتألف من ثلاثة أجزاء تشكل قصيدة «النزهة» – وهي أطول قصائد الشاعر – جزأه الثاني ، وتشكل قصيدة «المقدمة» مقدمته . ذلك المشروع الشعري الكبير كان من المفترض أن يكون عبارة عن قصيدة طويلة تحمل عنوان «المتوحِّد» أو «المنعزل» The Recluse وهو عنوان بليغ الدلالة على النزعة التوحُّدية عند وردزوورث وتوجهه الدائب إلى الطبيعة والخيال المنطلق بعيدا عن تبلد وسطحية المجتمع الإنساني المدني خاصة . وما يستوقف النظر هنا هو طرافة التصور الذي وضعه الشاعر لعمله الكبير ، ثم غرابة الخطة التي وضعها لتنفيذ ذلك العمل ، وماتم إنجازه بالفعل . يستعمل وردزوورث مجازا معماريا لوصف الهيكل العام لمشروعه . فهو يشبّه قصيدة «المتوحِّد» بكنيسة قوطية ، يأتي في مقدمتها مبنى صغير للتأمل والعبادة Chapel تمثله قصيدة «المقدمة» . أما بقية القصائد التي نشرها الشاعر منذ بداية كتابته للشعر فيشبهها بـ «الحجرات الصغيرة ، والمنابر ، وتجاويف الأضرحة التي تشملها عادة مبان كتلك»[٣] هذا التصور المحكم أو البناء المنسق مجازيا ، يأخذ بعدا ساخرا حالما نتذكر أن الشاعر لم ينجز من عمله ذي الثلاثة أجزاء إلا جزأه الثاني ، وإن المقدمة المفترضة لم تنشر إلا بعد موت صاحبها لأنه ظل يكتبها ويعيد كتابتها طوال حياته . والنتيجة التي يجب أن نتوقعها لذلك كله هي احتداد الإحساس عند الشاعر ، وبالتالي عند القارىء ، بما يمكن أن نسميه شظوية العمل أو تجزُّأه Fragmentariness وهو مايتكشف بالفعل من خلال إشارات وردزوورث المتكررة إلى كتب وأعمال أدبية تولتها صروف مختلفة فتشظت وتضايعت ثم اجتمع منها ما اجتمع تحت ظروف شتى ، أو تبدل حالها في صور عجيبة أو ظلت في أحسن الأحوال تحت تهديد الضياع والتلف[٤] .

احتمالات التشظي والضياع التي تنتظر المؤلفات الإنسانية هي موضوع الكتاب الخامس من «المقدمة» وهي الهم الرئيسي والمباشر وراء حلم العربي . «هنا يصل الشاعر إلى مرحلة هامة في رحلته الشعرية الجُوّانية المتتبعة نموه الذهني ضمن إطار سيرته الذاتية المتمثلة بقصيدة «المقدمة» . عنوان هذه المرحلة – أو عنوان الكتاب الخامس – هو «الكتب» تلك الانتصارات المحققة عبر السنين ، وعبر الدراسة المتأنية والفكر المجهد» (٨ – ١٠) .[٥] الكتب هنا هي المقابل الإنساني للطبيعة ، هي الوسيلة التي اصطنعها الإنسان للتواصل مع نفسه ، هي «الأشياء التي تتطلع إلى حياة لاتقهر» (١٩ – ٢٠) . لكن هذه الوسيلة تظل مهددة بالفناء : «ومع ذلك فإننا نحس – لانستطيع إلا أن نحس – أنها (أي الكتب) لابد أن تفنى» (٢١ – ٢٢) ، مما يفضي إلى السؤال الهام عن سر هذه المأساة المحتومة ، عن العقل الإنساني وهو لايجد غير الورق ملجأ لنتاجه :

آه . لم لايملك العقل
عنصرا يطبع عليه صورته
يكون أقرب في طبيعته إلى العقل ؟
لماذا عليه أن يسكن في مذاخر Shrines
بهذا الضعف ؟ (٤٥ – ٤٩)

– ٢ –

في نص الحلم الذي يتبع السؤال السابق مباشرة (٥٠ – ١٤٠) يختصر الشاعر الرومانتيكي مخاوف ذلك السؤال ويطرح احتمالاً سُرياليا تقريبا لمواجهة تلك المخاوف . يخبرنا وردزورث في البدء أنه باح لأحد أصدقائه المحبين للبحث والدراسة بمخاوفه التي تضمنها تساؤله عن مصير الكتب . فكانت ردة فعل ذلك الصديق تأنيب صديقه أولا لبحثه عن مشاكل لاضرورة لها ، ثم الاعتراف بأنه قد خطرت له هو نفسه هموم مشابهه . ثم تتلو ذلك رواية وردزورث للحلم الذي دخل في أجوائه بينما كان يجلس في كهف على شاطىء البحر يقرأ قصة «دون كيخوته» Don Quixote ويتأمل في مصير «الشعر والحقيقة الهندسية وأحقيتهما المتميزة بحياة أبدية» (٦٥ – ٦٦) .

يقول وردزورث إنه وجد أمامه – في بداية الحلم – «سهلا لانهاية له من القفر الرملي ، كله مظلم وخالٍ» . ومع إحساسه المزيج من الخوف والاكتئاب فإنه لم يلبث أن وجد إلى جانبه

شكلا غريبا . . .
يمتطي سنام جمل ،
وبدا كأنه عربي من القبائل البدوية :
كان يحمل رمحا ، وتحت إحدى ذراعيه
حصاة ، وفي اليد الأخرى صدفة
ببريق لامثيل له (٧٥–٨٠) .

يُحدث هذا الظهور المفاجىء فرحا غامرا لدى الشاعر الحالم لتيقنه بأن العربي سيقوده من متاهته الصحراوية . لكنه يظل مشغولا أولا بمعنى الشيئين اللذين يحملهما البدوي فيسأله عنهما ، فتأتي الإجابة :

إن الحصاة
(كما هي بلغة الحلم)
عناصر إقليدس « . و «هذه» قال مضيفا
شيء ذو قيمة أكبر» . قال ذلك
ومد الصدفة ، وكم كانت جميلة
متلألئة اللون ، آمرا إياي
أن اضعها قريبا من أذني . فعلت ذلك ،
وسمعت في تلك اللحظة بلغة غير معروفة ،
لكنني فهمتها مع ذلك ، أصواتا ناطقة ،
هديرا تنبؤنا عاليا من التناغم ،
قصيدة مشبوبة العاطفة ، تتنبأ
بدمار أبناء الأرض
في طوفان سيحدث عما قريب (٨٦ - ٩٨) .

وما إن ينتهي الصوت القادم من الصدفة – أي صوت القصيدة – حتى يعلن العربي برباطة جأش أن النُّبوءة التي سمعها وردزورث ستحدث ، وأنه في طريقه لدفن دينك «الكتابين .» ثم يخبرنا الشاعر أنه صدق بأن الحصاة والصدفة كانتا كتابين على الرغم من أنه رأى بعينيه عكس ذلك . ويفسر تصديقه بأنه إيمان من جانبه بكل ماجرى . وقد كان ذلك الإيمان هو الذي دفعه بشكل أقوى من ذي قبل للتعلق بالرجل ومشاركته أداء المهمة التي كان يزمع القيام بها . لكن العربي تركه مسرعا غير عابىء بتوسلاته وملاحقته إياه على قدميه . ثم يحدث أن يأتي الطوفان فعلا ويبتعد العربي «تطارده المياه المسرعة لعالم يغرق فصحوت عندئذ مرعبا ورأيت البحر أمامي والكتاب الذي كنت أقرأه إلى جانبي» (١٣٧ - ١٤٠) .

- ٣ -

قبل أن يصل وردزورث إلى نهاية سرده للحلم يشير إلى أنه بينما كان يركض مسايرا العربي على جمله بدا له هذا الأخير وكأنه :

الفـــــارس

الذي يروي سرفاتيس Cervanets حكايته ، ومع ذلك فإنه لم يكن الفارس
وإنما أيضا عربي من الصحراء
ولم يكن أيًا من هذين ، وكان كليهما معا

(١٢٢ - ١٢٥) .

دخول دون كيخوته إلى المشهد مهم لأنه يلقي الضوء على العلاقة بين رواية سرفانتس وموضوع الحلم . فحكاية دون كيخوته التي يبدأ الحلم بها وينتهي هي حكاية ذلك السعي الجنوني العظيم لاستعادة صورة خيالية للعالم مستمدة من الكتب ، أو هي المحاولة المستحيلة لإرغام العالم على الإذعان لمتطلبات تلك الصورة الذهنية . وماسعي العربي لإنقاذ الكتابين ، أو مايعتقد أنهما كتابان ، كتاب العلم وكتاب الشعر ، إلا سعيٌ مشابهٌ في الاستحالة وفي العظمة . ومن هنا كان التداخل بين الشخصيتين في رؤيا وردزورث . لكن السؤال الذي يقوِّم اثر اكتشافنا لهذه العلاقة هو : ماهي إذاً ضرورة العربي للحلم ؟ لماذا لم يكن دون كيخوته ، الفارس الأسباني ، وحده هو بطل الرؤيا ، طالما أنه هو الرمز الأكثر شهرة لمثل ذلك المسعى ؟

في واقع الأمر أن رواية سرفانتس هي إحدى المداخل لما نسميه بالمرجعية العربية للحلم . ولنتبين ذلك نحتاج إلى استعادة دون كيخوته العمل الروائي ذي البنية الفريدة من نوعها ، دون كيخوته الوثيقة الثقافية – الأدبية الوثيقة الصلة بالعرب . فالمعروف أن سرفانتس يبتدع في روايته الشهيرة اسم «مؤلف عربي» قائلا إن ذلك المؤلف هو الذي حفظ الجزء الأكبر من حكاية دون كيخوته من الضياع . ففي المخطوط الذي تركه «سيدي حامد بننجلي» وجد الكاتب الأسباني «تكملة» الرواية التي كانت مهددة بالتجزوء ومن ثم الفقدان .[٦] وإذا كان سرفانتس يبتدع شخصية ذلك المؤلف العربي لأسباب تتصل بظروف سياسية أو اجتماعية معينة لاشأن لنا بالدخول في تفاصيلها هنا ، فإن العلاقة التي أقامتها روايته بين العرب وحفظ جانب من الموروث الأوروبي من شأنها أن تساعدنا على فهم الربط الذي يقوم به الشاعر الرومانتيكي بعد ذلك بما يزيد على القرن بين العرب وحفظ الكتب بإنقاذها من الدمار .

غير أن مانحتاج إلى تذكره هنا هو أن مايسبه سرفانتس ومن بعده وردزورث للعرب ليس ابتداعا من جانبهما ، وإنما هو صدى للدور التاريخي المعروف الذي قام به العلماء والفلاسفة العرب في حفظ التراث الإنساني ، خصوصا علوم اليونانيين وفلسفتهم ، إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية . إننا في الحقيقة إزاء استعادة رمزية لما فعله الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم حين قاموا بإحياء الموروث الأوروبي والإضافة إليه . «بدوي» وردزورث «و» مؤلف سرفانتس يعيدان

ممارسة ذلك الدور القديم ، الذي أدرك الأوروبيون أهميته منذ العصور الوسطى ووقفوا إزاءه مواقف مختلفة . ولعله من المفيد أن نشير هنا إلى مثالين من تلك المواقف نختارهما لما يبدو لهما من صلة بموضوعنا . ففي عام ١١٢٠ عاد إديلارد أوف باث Adelard of Bath إلى إنجلترا من جولة في جنوب أوروبا والمشرق العربي وفي جعبته ترجمات واهتمام كبير بالدراسات العربية Arabum Studia وكان من ضمن ماترجمه كتاب إقليدس «العناصر» المشار إليه في حلم وردزورث ، ترجمه العالم الإنجليزي عن العربية بعد أن ظل بين العلماء العرب - الذين ترجموه عن اليونانية - قرونا عديدة . ولعل من الطريف هنا أن العالم الإنجليزي وجد أن شهرة العرب قد سبقته إلى بلاده بحيث إنه لو أراد أن يؤلف كتابا عليه أن ينسبه إلى مؤلف عربي .(٧)

أما الموقف الثاني فموقف فلاسفة عصر النهضة الإيطاليين من ذوي المذهب الإنساني ، خاصة مارسيليو فشينو Ficino وبيكوديلا ميراندولا Mirandola . فقد استشهد هذا الأخير ، في مفتتح «خطبة عن سمو الإنسان» بما قاله العرب «أولئك الآباء المبجلون» عن عظمة الإنسان ، ثم لم يتردد في وضعهم على قدم المساواة مع اليونانيين والرومان على الرغم مما واجهه من معارضة ، على أساس أن كل «الحكمة قد تدفقت من الشرق إلى اليونانيين ومن اليونانيين إلينا» .(٨) وكانت المعارضة لمثل ذلك الرأي تنبع من ترسبات العداء الأوروبي للعرب خاصة إبان الحروب الصليبية ، ومن الموقف المتعصب إزاء غير المسيحيين بصفة عامة ومن ضمنهم اليونانيون والرومان بوصفهم وثنيين . وقد اضطر المفكرون الإنسانيون حينئذ إلى الاعتذار للأمم غير المسيحية ، خاصة ما كان منها غير أوروبي ، بالإشارة إلى أن علماء تلك الأمم ومفكريها - وإن أعوزهم الإلهام الإلهي المباشر شأن المسيحيين - لم يعوزهم الإلهام من خلال الطبيعة . وهذا هو تماما ماعبر عنه سرفانتيس في اعتذاره لتقديم مؤلف عربي كسيدي حامد : «فكثيرون تمكنوا من خلال نور الطبيعة لا نور الإيمان أن يدركوا قصر واضطراب وجودنا هذا . . .» (دون كيخوته ص ٨١١) .

وإذا كان الرومانتيكيون هم الورثة الحقيقيون أو الامتداد الطبيعي للنزعة الإنسانية في فكر عصر النهضة من خلال تأليههم أو شبه تأليههم للإنسان ، إذا كان «نور الطبيعة» يتحول في رؤيتهم إلى بديل ، وليس مجرد منافس لـ «نور الإيمان»(٩) فإن من البديهي ألا يجدوا أية غضاضة في أن يستعيدوا ، على مستوى الرمز الشعري ، ذلك الدور الذي قام به العرب في حفظ التراث البشري بوصفهم ، كما عبر دي كوينسي في تعليقه على حلم وردزورث ، «رُسُل الصحراء» ، أو كمجرد بشر تلهمهم الطبيعة .(١٠) والملاحظ أن وردزورث لا يظهر بوصفه مسلما ، وإنما بوصفه عربيًا فحسب . إنه «ساكن وديع في الصحراء ، مجنون بالحب وبالشعور» (المقدمة الكتاب الخامس : ١٤٥ - ١٤٦) . ومغزى هذا التجريد من الدين واضح في أنه يترك العربي واقفا على أرض إنسانيته العارية من كل انتماء ديني تقليدي . وماجعل العربي مناسبا لمثل ذلك التجريد ، أي صالحا لأن يكون إنسانا فقط ، رسولا للطبيعة لا للسماء ، هو أن موروثه الديني مرفوض أساسا في الغرب المسيحي .

فكأن وردزورث يقول إن هذا العربي إذا كان يقوم بدوره العظيم في المحافظة على تراث البشرية رغم افتقاره إلى الإلهام السماوي فإنه دون شك لايملك غير قوى الطبيعة سندا وملهما .

– ٤ –

إن توظيف وردزورث للعربي كنموذج إيجابي للإنسان الخارج من رحم الطبيعية واضح سواء في طبيعة المهمة الموكلة إليه أو في الصفات المباشرة التي يغدقها عليه الشاعر والتي تؤدي بعد نهاية سرد الحلم التي توحدهما على النحو الذي سنتعرض له فيما بعد . لكن ضرورة الإلمام بالجوانب المختلفة لصورة العربي في حلم وردزورث ومرجعيتها العربية تقتضي أن نشير هنا إلى أن الجوانب الإيجابية للصورة لاتوجد وحدها وإنما يوجد إلى جانبها جوانبُ سلبية تبدأ بتقديم الشخصية على أنها «شكل غريب . . . من القبائل البدوية» ، وهو تقديم يمهد للموقف القاسي الذي يتخذه البدوي إزاء الشاعر الحائر . فهو ينتصب فوق جمله بأنفة وتعالٍ رافضا مدّ يد المشاركة أو حتى العون :

ولكن حين توسلتُ إليه
أن يشركني في مهمته ، أسرع
غير مبالٍ بي . . . .
ومضاعفا سرعة الخبوق العسير المراس الذي كان يمتطيه
خلفني وراءه : ناديته بصوت عالٍ
ولم يأبه . . . . (١١٦ – ١١٨ ، ١٣١ – ١٣٢)

ذلك السلوك الفظّ يأتي كخيبة أمل للشاعر الذي فرح في البدء بمجيء البدوي كدليل يخرجه من متاهة الصحراء ، ثم كمنقذ ، فيمابعد ، حين رأى الطوفان مقبلا عليه . وهو أيضا سلوك مناقض لما دأبت الطبيعة على فعله كدليل مرشد لشاعرها («المقدمة» الكتاب الأول ، ١٦ – ١٨) ، ولسلوك من ترسلهم الطبيعة بين الحين والآخر كرسل هداية ومحبة ويلتقي بهم في قصائد مختلفة لوردزورث .

كيف لنا إذنْ أن نفسر هذه الازدواجية في الشخصية والسلوك ، ازدواجية البدوي كإنسان فظ متعالٍ ، وكساكن وديع في الصحراء مجنون بالحب وبالمهام الحضارية ؟ المنحى الشكلاني وارد هنا طبعا ، لكنه يظل قاصرا عن الإلمام بجوانب الصورة المختلفة . فلو أغلقنا النص على نفسه وقلنا إن وردزورث يرمي إلى خلق نوع من التوتر الدرامي في شخصية البدوي يمنح الصورة قدرا أكبر من الحيوية ، لما كان ذلك كافيا لتبرير النشاز الذي يمثله سلوك البدوي بين مجموعة المرشدين في شعر وردزورث . فلماذا التوتر الدرامي هنا فقط ، وليس في حالة «جامع العَلَق» Leech-Gatherer مثلا

في قصيدة "Resolution and Independence" أو في حالة الجندي في نهاية الكتاب الرابع من «المقدمة» أو الفلاح في نهاية الكتاب الرابع عشر ؟

إن ثمة مرجعية أخرى لاينفيها التوتر الدرامي على أية حال ، مرجعية تقربنا أكثر من فهم الأزدواجية التي تصل حد التناقض في شخصية البدوي . تلك المرجعية هي التي نجدها عند سرفانيتس أيضا . فالمؤلف العربي سيدي حامد يدخل الرواية في إطار من السمعة السيئة التي كانت للعرب في اسبانيا القرنين السادس عشر والسابع عشر : «والآن إذا كان هناك أي اعتراض على صحة هذا التاريخ ، فإنه ينحصر في كون راويته عربيا – وأفراد ذلك الشعب جاهزون للكذب . . .» (دون كيخوته ، ص ٧٨) . لكن ذلك العربي الكاذب مايلبث أن يتحول ، في مكان متأخر من الرواية ، إلى «فيلسوف محمدي» ألهمته الطبيعة إلى حد التداخل مع مخترعه سرفانيتس (دون كيخوته ، ص ٨١١) . إن التكنيك الساخر الذي يوظفه الكاتب الأسباني لتقديم مؤلفه العربي نجد تفسيره الأنسب ضمن مرجعية تاريخية – ثقافية تشكلها علاقة العرب بالمسيحيين عموما وفي الأندلس خاصة كما يشكلها الأفق العقلي الذي أوجدته فلسفات عصر النهضة . ومثل تلك المرجعية هي مانحتاجه لفهم ازدواجية الصورة التي نجدها عند وردزورث بعد ذلك ، خاصة وأن نصه الشعري يستثير الرواية الأسبانية بشكل مباشر وقوي .

إن من الصعب طبعا الدخول في تفاصيل المرجعية التاريخية الثقافية التي تحيط بأعمال وردزورث أو غيره من الرومانتيكيين . لكن من الممكن أن نلمّح تلميحا إلى نقطة تتصل اتصالا وثيقا بموضوعنا ، وهي أن التفوق السياسي والحضاري الذي كانت أوروبا قد بدأت تمارسه أثناء القرن الثامن عشر قد أدى إلى تولّد نظرة أكثر وثوقا واطمئنانا تجاه الشعوب الأسيوية والأفريقية . بل إن تلك الشعوب قد تحولت إلى موضوع تأمل لفلسفات وعلوم جديدة أو آخذة في التبلور ، كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا ، كما نجد في كتابات جان جاك روسو Jean jacques Rousseou وغيره حيث تبلور مفهوم «الهمجي النبيل» Noble Savage كوسيلة لفهم الفروق الحضارية بين أوروبا والعالم .(١١) وكانت حملة نابليون Napoleon في أعقاب الثورة الفرنسية مفتتحا لمرحلة جديدة في العلاقة بين أوروبا والشرق العربي – الإسلامي أدت إلى تذكير الأوروبيين بالموروث الحضاري الضخم لتلك المنطقة من العالم . وقد تم ذلك بالدرجة الأولى على يد المستشرقين في بدايات حركة الاستشراق كنشاط علمي استكشافي منظم . وكان من نتائج تلك الحركة تنامي الصورة الإيجابية للعرب والمسلمين . غير أن تلك الصور الإيجابية لم تمْحُ تماما الترسبات السلبية القادمة من موروث الحروب الصليبية ، أو من كتابات بعض الرحالة .

في عام ١٧٣٤ كتب جورج سيل George Sale ضمن المقدمة التي أعدها لترجمته للقرآن الكريم ملاحظة قال فيها إن العرب «حافظوا على حريتهم . . . منذ الطوفان دونما انقطاع .»(١٢) وبعد أن اثنى على كرم البدو وترحيبهم بالضيف انتقد «نزوعهم الطبيعي إلى الحرب ، وسفك

الدماء ، والقسوة ، والسلب .» وقد أبرز بارثولوميو بالايستد Bartholomew Plaisted عام ١٧٥٠ هذا الجانب السلبي في الصورة البدوية فكتب يقول : «لذلك فلْيَكُفّ أولئك الذين سيمرون من هذا الطريق بعد الآن عن الثقة بأيّ عربي ، خاصة أهل الصحراء ، ذلك أنهم جميعا أوغاد إلى درجة أنهم سيذبحونك من أجل عشرة قروش . . . .»(١٣)

غير أن صورة العربي كهمجي نبيل قد تبلورت أيضا في كتابات أولئك الرحالة ، كما عند الفرنسي لور ان دار فيو Laurent D'Arvieux الذي نشر كتابه عام ١٦٦٤ ثم ترجم إلى الإنجليزية ونشر في لندن عام ١٧١٨ . وقد زعم المحرر الإنجليزي أن كل ماعرفه الأوربيون آنذاك عن البدو يعود الفضل فيه إلى ذلك الرحالة الذي أسبغ على أولئك العرب كل صفات النبل والكرم . ولعله بالفعل كما تقول كاثرين تيدريك Kathryn Tidrick ، أول رحالة أوروبي ينظر إلى البدوي كمثال متميز لنوع من الحياة الخالية مما في المجتمع المتحضر من زيف .(١٤) ولاشك أن رومانتيكيًّا كوُردزورث عرف عنه بشكل خاص استهجانه للحياة المدنية سيشد إلى النموذج البدوي بما روى عنه من مواصفات وهو مانجده بالفعل في الكتاب الخامس من «المقدمة» حيث يعبر وردزورث عن إعجابه بالمسعى الجنوني ، ولكن العاقل في جوهره الذي يقوم به العربي من منطلق أن . . . .

«هناك عدد كاف على الأرض ممن يرعون
زوجاتهم ، وأولادهم ، وعشيقاتهم العذراوات
أو كل مايميل القلب إليه» (١٥٣ - ١٥٥)

وليس من الضروري بالطبع أن يكون وردزورث قد قرأ أيا مما أشرنا إليه من كتابات ، لكن اهتمامه بأدب الرحلات عموما ، كما يشير إليه تشارلز كو في كتابه عن وردزورث وأدب الرحلات ، كان لابد أن يجعله عرضة لشيء من تأثيرها .(١٥) والأهم من ذلك على أية حال هو المناخ الثقافي والعقلي الذي كان سائدا في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر . ولعل العلامة المميزة لذلك المناخ فيما يتصل ببحثنا هذا هي بروز حركة الاستشراق ومحاولته الإجابة عن بعض من الأسئلة التي دارت في أذهان الرومانتيكيين .

- ٥ -

لقد كان من النتائج الرئيسة للبحث الاستشراقي أن تبينت حقيقتان : الأولى أن الشرق - والمقصود به هنا طبعا الشرق العربي الإسلامي - يملك عمقا حضاريا يتجاوز في قدمه حضارة اليونان والرومان أو الحضارة الكلاسيكية ، ولكنه يتصل بها في الوقت نفسه . والثانية أن لدى العرب تراثا شعريا

يتميزون به على معظم الشعوب الأخرى . وهاتان الحقيقتان هما اللتان رمز إليهما وردزورث بجعله العربي يحمل بإحدى يديه كتابا يونانيا ، وفي الأخرى قصيدة شعرية .

في النقاش السابق وردت الإشارة إلى أن كتاب إقليدس ، الكتاب – الحجر ، يتضمن دلالة رمزية على الدور الذي قام به العرب كحفظة للموروث اليوناني . ويبدو أن ثمة مدلولا آخر تقترحه هيئة الكتاب كحجر في إطار ظرف تاريخي فريد . ففي عام ١٧٩٩ ، أي قبل خمسة أعوام من التاريخ التقريبي لكتابه نص الحلم ، حدث أن اكتشفت البعثة الأثرية المرافقة لحملة نابليون Napoleon في مصر ذلك الحجر الشهير بحجر رشيد Rosetta Stone الذي نقل إلى بريطانيا عام ١٨٠٢ وسط حماس شديد لاكتشاف رموز الكتابتين المصريتين الهيروغليفية والديموطيقية من خلال النص الإغريقي الموجود على الحجر . وقد نشر في الثلاثة الأعوام الأولى من القرن التاسع عشر عدد كبير من البحوث عن الحجر – الكتاب الأمر الذي من شأنه أن يوجد وعيا لدى كثير من الأوروبيين بما يتضمنه ذلك الاكتشاف من احتمالات كبيرة للتعرف على جوانب هامة من الحضارة المصرية القديمة .[١٦] وإذا كان وردزورث بوصفه أحد كبار مثقفي عصره ، قد علم بذلك الاكتشاف فالأقرب أن يكون اهتمامه قد تركز بالدرجة الأولى حول مايرمز إليه ذلك الحجر – الكتاب من صراع قد تخوضه الكتب لكي تحقق ديمومتها ضد صروف الزمن . لقد كان حجر رشيد تجسدا حيا للكتاب إذ ينقلب حجرا وهو يسعى لنقل المعرفة رغم مايتهدده من فناء .

لم يكن وردزورث بالطبع بحاجة إلى حجر رشيد لكي يتوصل إلى رمز الكتاب الحجر . ولسنا هنا في معرض البحث عن مصادر إمبيريقية للحلم . وإنما نحن في معرض البحث عما يرسم المرجعية الشرقية – العربية لنص شعري مَليء بالرموز العبرثقافية . وفي الحدث التاريخي الكبير المتمثل باكتشاف حجر رشيد في مصر ما يساعد على رسم المرجعية المشار إليها . لكن تلك المرجعية ليست على أية حال متوقفة على معرفة وردزورث بذلك الحجر الفرعوني . فنص الحلم يشير إلى عربي يحمل كتاب إقليدس ، وفي ذلك من زخم الدلالة التاريخية مايكفي على النحو الذي سبقت الإشارة اليه . إضافة إلى ذلك نجد أن الكتاب الخامس من «المقدمة» يتضمن إشارة أخرى إلى كتاب بالغ الأهمية بالنسبة لموضوعنا ، وهو كتاب يحمل طبيعة حجرية متشظية أيضا . ولو لم تؤد حركة الاستشراق إلا إلى ترجمة ذلك الكتاب وحده لكفاها ذاك تأثيرا . إنه كتاب ألف ليلة وليلة أو «الليالي العربية» كما عرفه وردزورث ومعاصروه . فمنذ نقل ذلك الكتاب إلى الفرنسية مابين عامي ١٧٠٤ و ١٧١٧ على يد انطوان جالان Antoine Galland وهو يمارس تأثيرا هائلا في ترسيخ المرجعية العربية في الثقافة الأوروبية .[١٧] إشارة وردزورث إلى ذلك الكتاب (الأسطر ٤٦٠ – ٤٩٠ من الكتاب الخامس) تؤكد عمق الحضور العربي ضمن إطار الحلم ، من ناحية ، وترسخ بعض المدلولات الرمزية لذلك الحلم ، من ناحية أخرى . فالإشارة إلى ألف ليلة وليلة ، تؤكد أولا ، أهمية المرجعية العربية

للحلم ، كما أنها ثانيا ، تضيف إلى الرصيد الدلالي لأحد رمزيه الرئيسين ، وهو الكتاب الحجر ، وما يتضمنه ذلك الرمز من صراع ضد الفناء المحيق بالكتب .

ليست ألف ليلة وليلة متأصلة في حلم العربي ، كما هي دون كيخوته لكنها تدخل الكتاب الخامس وهي تحمل ضمنيا نفس احتمالات التفتت والضياع التي تحملها الرواية الأسبانية . فوردزورث الذي يملك «ملخصا نحيلا» لتلك الحكايات العربية سرعان مايكتشف أن مالديه ليس سوى «قطعة مجتزأة من محجر ضخم – أن هناك أربعة أجزاء أخرى معبأة بمادة مشابهة .» (الكتاب الخامس ٤٦٥ – ٤٦٧) هذا الاكتشاف يذكرنا كثيرا باكتشاف سرفانتيس Cervantes «تكملة» دون كيخوته في المخطوطة العربية لسيدي حامد . ولعله قد ذكر الشاعر الرومانتيكي نفسه بالمخاطر الكامنة في تجزّؤ أعماله الشعرية .

لكن إن كان ثمة نص يدرك فعلا مخاطر التجزّؤ فهي القصيدة المختبئة داخل الصدفة . ففي ضوء تلك القصيدة التي صدفتها مايشهد بمخاطر التشتت العشري والثقافي عموما . إن من الواضح أن الكتاب الحجر ، سواء كان كتاب إقليدس أو ألف ليلة وليلة لايحمل ، برغم زخمه الدّلالي ، نفس القدر من الأهمية التي تحملها الصدفة القصيدة ، أو القصيدة داخل الصدفة .

في تقديمه للصَّدفة ، يقول العربي إنها «أكبر قيمة» من كتاب إقليدس (الكتاب الخامس ٨٩) . ومصدر هذا التفوق في القيمة يعود بالطبع إلى أن القصيدة داخل الصدفة هي في الوقت نفسه مصدر النبوءة – نبوءة الطوفان – ورمز حي لمحاولتها – بوصفها كتابا – أن تحفظ بقاءها إزاء ماتنبأ به . ومن يعرف الرؤية الرومانتيكية التقديسية للشعر لن يستغرب الأهمية الخاصة التي تحتلها القصيدة – الصدفة في الحلم . الذي لايعرفه الكثيرون من دارسي الشعر والنقد الرومانتيكي في الغرب ، أو الذي لايعيرونه اهتماما كبيرا ، هو دور الشعر الشرقي العربي خاصة في تشكيل تلك الرؤية التقديسية :

> إن الشعر العربي شيء مختلف . ولست أجد مناصا
> من القول إن ثمة كثيرا من الخيال الإغريقي في
> «حكايات الليالي العربية»
> إن سفر أيوب شعر عربي خالص من أرقى المستويات
> وأعرقها .(١٨)

هذه الملاحظة التي ضمنها كوليردج Coleridge كتابه حديث المائدة Table-Talk . لن يمكن فهمها تماما دون إلمام بالسياق ، أو السياقين المتداخلين الذين ينتظمانها ، وأولهما حركة الاستشراق كدراسة للثقافات الشرقية بعامة ، أما الثاني فذلك النشاط العقلي الذي اشتد في الربع الأخير من القرن الثامن

عشر تحت مسمى «النقد المقدس» أو «نقد الكتاب المقدس» "Sacred or Higher Criticism" مقولة كوليردج تنبع من هذين السياقين بشكل أكثر مباشرة من الأوصاف التقديسية التي يسبغها وردزورث على القصيدة الكامنة داخل الصدفة . لكن الإطار يظل واحدا . ومن مكونات ذلك الإطار اكتشاف الموروث الشعري العربي والنظرة إلى العرب كأمة تستقي شعرها مباشرة من الطبيعة .

رائد الاستشراق الإنجليزي ، السير وليم جونز William Jones قام في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر بدور حاسم في ترسيخ تلك الرؤية الرومانتيكية المثالية للعرب وشعرهم من خلال دراسات وترجمات عديدة أشهرها ترجمته للمعلقات (١٧٨٢) . ففي مقاله عن «الشعر الشرقي» كتب جونز يقول : إن الجزيرة العربية ، قاصدا اليمن على وجه التحديد ، «تبدو البلد الوحيد في العالم الذي يمكننا فيه وبشكل مناسب أن نرسم مشهد الشعر الرعوي» ، ثم أضاف : «إن الأسيويين يتفوقون على سكان أقاليمنا الباردة بحيوية خيالهم ، وثراء ابتكارهم . . . لقد كان من الصعب أن نصدق مقدار الولع الذي يحمله العرب للشعر ، والاحترام الذي يظهرونه للشعراء لو لم يؤكد ذلك كُتاب ذوو مصداقية كبيرة . . .»[١٩] وقبل جونز كان المستشرق الفرنسي بارثولوميو دي ايربيلو Burtholonew D'Herbelot قد قدم البدو في كتابه المكتبة الشرقية (١٦٩٧) على أنهم أذكياء ، أشداء ، كرماء ، محبون إلى حد الولع للبلاغة والشعر .»[٢٠]

تلك النظرة إلى شاعرية العرب كانت من ضمن مااستند إليه ممارسو النقد المقدس في مسعاهم ، حسب تعبير أليكساندر جدس Alexander Giddes عام ١٧٨٣ ، إلى «إعادة النصوص المقدسة إلى نقائها البدائي» . التوراة والانجيل يصبحان ، بتعبير آخر شعرًا شرقيا ، أي إنسانيا . «في الحديث عن الشعر الشرقي» كما قال جونه معبرا عن تلك الرؤية» علينا أن نأخذ الكتاب المقدس بوصفه أقدم المجموعات»[٢٢] والنتيجة المباشرة لذلك هي «تقويض الاعتقاد التقليدي بتفرد النصوص المقدسة وأنها إلهام من الله . . . .»[٢٣] وهذا يعني مساواة الإلهي بالإنساني ، أو بتعبير أدق ، إتاحة الفرصة للإنساني أن يحل محل الإلهي وينتزع منه صبغة القداسة . الشاعر ، وليس النبي ، هو المشرّع الحقيقي للعالم ، وإن لم يُعترف به ، كما في عبارة شيلي الشهيرة .

في وصفه الأولى لمشروعه الشعري ينطلق وردزورث من ثنايا تلك الرؤية التي ساهم الاستشراق والنقد المقدس في بلورتها :

فلابد لي أن أخطو على أرض مبهمة ، أن أهبط
إلى الأعماق – ثم ، إذ أصعد إلى الأعلى ، أتنفس في عوالم
ليست سماء السموات عندها إلا حجابا .
كل قوة ، كل رعب ، مفرد أو مجتمع ،

منح يوما شكل الإنسان -
يهوه - برعدة ، وجوقة
الملائكة الصارخين ، والعروش الإمبراطورية -
امر بهم دون اكتراث .(٢٤)

الأرض المبهمة هي الإنسان في عالمه الطبيعي ، أو هي العقل البشري ، ذلك «الإقليم الأكبر لأغنيتي .»(٢٥) وفي كلتا الحالتين فإن وردزورث يقيم عالمه البديل لعالم جون ملتون الإلهي القداسة في الفردوس المفقود . إنه يتجاوز عالم يهوه Jehovah ليغنّي «للإنسان ، للطبيعة ، وللحياة الإنسانية .»(٢٦) لكن هذا المنحى الإنساني لايلغي قداسة الأغنية الرومانتيكية . ففي مطلع «المقدمة» نقرأ بأنها النبوءة والمشروع الشعري الكبير يظل تكوينا معماريا شبيها بالكنيسة .

القداسة الرومانتيكية البديلة تتضح أيضا في القصيدة التي يحملها العربي ، والتي تتجاوز ماتتضمنه من نبؤة إلى مستوى الألوهية نفسها :

تلك التي كانت إلها ، بل عدة آلهة ،
لها أصوات أكثر من الرياح مجتمعة ، ومقدرة
على إبهاج الروح وإدخال السكينة إلى قلب الإنسانية
في كل مكان (الكتاب الخامس ١٠٥ - ١٠٩)

المرجعية العربية ، أو الشرقية عموما هي التي كما رأينا عند كوليردج وفي كتابات غيره من العاملين في حقل النقد المقدس والمتأثرين به ، ساعدت الرومانتيكين على تبرير قدسية الشعر الإنساني . والذي يحدث في حلم وردزورث هو أن الشاعر يقف على حافة تلك ا لمرجعية . فها هي ذي القصيدة العربية تأتي ، القصيدة التي قيلت «بلغة غير معروفة لكنني فهمتها مع ذلك .» ليست اللغة البشرية عائقا لأن ثمة لغة أشمل وأعمق هي لغة الطبيعة التي تنبع منها أشعار الإنسان البدائي ، أو المتوحش النبيل . لكن إذا كانت لغات الإنسان تتساوى في علاقتها بمنابع الطبيعة ، من وجهة النظر الرومانتيكية ، فإن لغة كالعربية تظل محافظة على خصوصيتها . فمن العربية ، كما من العبرية ، نبع ماإعتبره رومانتيكيون ككوليردج وجوته وهيردر «شعر الكتاب المقدس» الذي يعود إليه الجزء الأكبر من شخصية أوروبا الحضارية . شعر الكتاب المقدس ، وإن كان بدائيا في منابعه لم يكن ليأتي من الهنود الحمر أو غيرهم من الأمم البدائية . إنه شعر عبري أو عربي . ومن هنا جاءت أهمية المرجعية العربية لقصيدة الصّدفة . فكون العربي هو الذي يحملها ، ويفهمها كما يبدو دون صعوبة ، ليس

المبرر الوحيد لوصف القصيدة بالعروبة ؛ إلى جانب ذلك ثمة سبب لايقل أهمية ، فمن خلال الإنتماء العربي يمكن للقصيدة أن تقنعنا بقداستها وقوتها التنبؤية ، أو على الأقل أن تقنع أولئك الذين عاصروا وردزورث واتفقوا مع كوليردج على أن «سفر أيوب شعر عربي خالص .»

التعليقـــات

(١) فيمايلي قائمة ببليوجرافية بعض الدراسات التي تناولت الحلم :

Bahti, Timothy. "Figures of Interpretation, The Interpretation of Figures: A reading of Wordsworth's 'Dream of the Arab'." *Studies in Romanticism* **18**.4 (1979): 601-27

Bernhardt-Kabisch, Ernest. "The Stone and the Shell: Wordsworth, Cataclysm and the Myth of Glaucus. " *Studies in Romanticism* **24**.2 (1985) 455-90.

Boly, John. "Auden as Literary Evolutionist, Wordsworth's Dream and the Fate of Romanticism." *Diacritics* (Spring 1982): 65-74; Chase, Cynthia. "The Accidents of Disfiguration: Limits to Literal and Rhetorical Reading in Book V of 'The Prelude'. "*Studies in Romanticism* 18.4 (1979): 547-65; **Hartman, Geoffrey H.** *Wordsworth's Poetry: 1787-1814.* New haven. Yale Up. 1971. 225-33; **Jaye, Michael** c. "The Artifice of Disjunction: Book 5, 'The prelude'." *Papers on Language and Literature* **14** (1978): 32-50; **Kelby, Theresa M.** "The Deluge and Buried Treasure in Wordsworth's Arab Dream." *Notes and Queries* 27 (1980): 70-71; **Miller, J. Hillis.** "The Stone and the Shell: The Problem of Poetic Form in Wordsworth's Dream of the Arab." *Mouvements Premiers: Etudes Critique Offertes a Georges Poulet,* paris: Librairie Jose Corti, 1972 pp. 125-47; Morkan, Joel. "Structure and Meaning in 'The Prelude', Book V." *PMLA* 87 (1972): 246-54; **Regussis, Michael.** "Language and Metamorphosis in Wordsworth's Arab Dream." *Modern Language Quarterly* 36 (1975): 148-65; **Smyser, Jane Worthington.** *PMLA* 71 (1956): 269-75; Stobie, W.G. "A Reading of the Prelude', Book V." *Modern Language Quarterly* 24 (1963): 365-73.

(٢) كنت قد تناولت هذا الموضوع بشكل مفصل في أطروحتي للدكتوراه انظر :

Saad A. Al-Bazei, *"Literary Orientalism in Ninteenth-Century Anglo-American Literature: Its Formation and Continuity,"* diss., Purdue U, 1983.

هذا بالإضافة إلى دراسات عديدة تتناول الموضوع منها كتاب **إدوارد سعيد** الاستشراق ترجمة كمال أبو ديب (بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨١م) ، ودراسة رنا قباني .

Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient* (London: Pandora Press, 1986).

(٣) انظر Wordsworth: Poetical Works ed. T. Hutchinson (London: Oxford Standard Authors, 1904, with later revision by E. de Selincourt, Oxford Up, 1936), 589

جميع الإشارات إلى شعر رودزورث في هذاالبحث تعتمد هذه الطبعة

(٤) للمزيد حول التشظي وما يتصل به انظر :

Thomas McFarland, *Romanticism and the forms of Ruin: Wordsworth, Coleridge, and Modalities of Fragmentation* (Princeton: Princeton Up, 1981); **Laurence Goldstein**, *Ruins and Empire: The Evolution of a Theme in Augustan and Romantic Literature* (Pittsburgh: U of Pittsburgh 1977).

(٥) جميع الإشارات إلى أرقام الأسطر داخل نص البحث هي إلى الكتاب الخامس من قصيدة المقدمة في : *Wordsworth: Poetical Works* (التعليق رقم ٣)

(٦) انظر **Miguel de Cervantes**, *The Adventures of Don Quixote* trans. J.M. Cohen (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1950) 77

كل الإشارات إلى دون كيخوته هي إلى هذه الطبعة

الناقد الوحيد ، حسب علمي ، الذي أشار إلى علاقة عربي وردزورث بالمؤلف العربي لـ دون كيخوته هو ج . هلس ملر Miller انظر القائمة البيليوجرافية في التعليق رقم «١» .

(٧) انظر **Dorothee Metlitzki**, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven: Yale Up, 1977) 49-50

في ملاحظات حول ألف ليلة وليلة (١٧٩٧) كتب ريتشارد هول Hole يقول : إننا ندين للعرب بالدرجة الأولى لحفظهم التراث الثمين للقدماء ، ولقد كانت سمعتهم الأدبية في الأيام الخالية من الرسوخ حيث إنه عندما كانت أوروبا غارقة في البربرية كان كل العلم الرفيع يندرج تحت مسمى الدراسات العربية . انظر هذا الاقتباس في :

Peter L. Caracciolo, "Introduction: 'Such a Store hourse of ingenious fiction and of splendid imagery'," in *The 'Arabian Nights' in English Literature* ed. P.L. Caracciolo Houndmills: The Macmillan Press, 1988) 10.

في تحليله للحلم يشير ارنست بيرنهارت كابش Bernhardt Kabisch إلى المدلول الحضاري – التاريخي لما يقوم به العربي من حفظ للكتب ، انظر القائمة البيليوجرافية في التعليق رقم «١» ، وللمزيد حول هذا الموضوع انظر :

Maime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam* trans, Roger Veinus (London: I.B. Tauris, 1988); R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard Up, 1962).

(٨) انظر **Ernst Cassirer** et al. eds., *The Renaissance and the Philosophy of Man* (Chicago: U. of Chicago P, 1948) 223,244.

(٩) من أهم الدراسات في هذا الموضوع كتاب م . هـ . ابرامز :

M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism* (New York: W.W. Norton, 1971)

انظر إشارته إلى المسيرة العلمانية للفكر الأوروبي منذ عصر النهضة ، ص ص ١٢ – ١٣ .

(١٠) مقالة دي كوينسي منشورة في :

Jonathan Wordsworth et al, eds., *The Prelude 1799, 1805, 1850* (New York: A Norton Critical Edition, W.W. Norton, 1979) 545-547.

(١١) يقال إن جون درايدن John Dryden هو أول من استعمل عبارة «الهمجي النبيل» وذلك في مسرحيته فتح غرناطة The Conquest of Granada ، وذلك على لسان الفارس العربي المنصور ابن أبي عامر . وسواء كان درايدن هو أول من فعل ذلك أم لا ، فإن استعمال العبارة لوصف عربي يعتبر سابقة هامة وممهدة للتوظيف الرومانتيكي خاصة في «الحكايات التركية» لبايرون . غير أن المؤكد هو أن جان جاك روسو قدم النموذج الرومانتيكي الأهم لاستعمال تلك العبارة ، كما في :

Dreams of A Solitary Walker (1776-78); *Emile* (1762).

انظر : **John Dryden,** *The Conquest of Granada* ed. George Saintsbury (New York: Hill and Wang, 1957) 25.

(١٢) **George Sale,** "Preliminary Discourse," *The Koran* (London: Frederick Warne & Co., n.d. First published, 1734) 23.

(١٣) انظر **Kathryn Tidrick,** *Heart-Beguiling Araby (Cambridge: Cambridge Up,* 1981) 8.

(١٤) المصدر السابق ، ٨ – ٩ .

(١٥) **Charles Norton Coe,** *Wordsworth and the Literature of Travel* (New York: Octagon Books, 1979).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا على أية حال صورة «الرحالة المتعبود . ... بين الرمال العربية» في قصيدة «الحاصدة الوحيدة» "The Solitary Reaper"

(١٦) من أهم الدراسات المتعلقة بنشوء حركة الاستشراق ودور الكشوف الأثرية في ذلك كتاب ريمون شفاب

Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880* trans. Gene Patterson-Black and Victor Reinking (N.Y.: Columbia Up,1984).

أما عن التأثير الثقافي والأدبي لاكتشاف حجر رشيد فانظر :

John T. Irwin, *American Hieroglyphics: The Symbol of the Egyptian Hieroglyphics in the American Renaissance* (Baltimore: The Johns Hopkins Up, 1980).

(١٧) انظر : **P.L. Caracciolo** (التعليق رقم ٧) لتحليل موسع لعلاقة ألف ليلة وليلة بالحلم ، ٦ – ١٠ .

(١٨) **Samuel Taylor Coleridge,** *Selected Poetry and Prose* ed. Elisabeth Schneider (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1951) 461.

(١٩) **Sir William Jones,** *Works With the Life of the Author by Lord Teignmouth* (London: J. Stockdale & J.Walker 1807)

في مقالة «عن الفنون التي تسمى عادة المحاكاتية» X, pp.201-9 يقول جونز : «وإذا لم تكن لغة الإنسان الأولى شعرية وموسيقية في آن واحد ، فإن من المؤكد ، على الأقل أنه في البلاد التي لايبدو أن أي نوع من المحاكاة يحظى فيها بالإعجاب ، فإن ثمة شعراء وموسيقيين سواء بالسليقة أو بالتعلم . كما في الشعوب المحمدية ، حيث تمنع القوانين النحت والرسم ، وحيث لايعرف الناس أي نوع من الشعر الدرامي ، ولكن حيث تحظى الفنون الممتعة ، فنون التعبير عن العواطف بالشعر الذي تدعمه الموسيقى باهتمام يصل إلى حد الحماس» ، المصدر السابق ٢٣١ .

في المرآة والمصباح يشير م .هـ . ابرامز إلى الدور الرائد الذي قام به وليم جونز ، من خلال معرفته بالآداب الشرقية ، في تطور النظرية الرومانتيكية : **M.H. Abrams**, *The Mirror and the Lamp* (London: Oxford Up, 1953) 87.

وللمزيد عن علاقة جونز بالرومانتيكيين انظر :

Fatma Mousa-Mahmoud, *Sir William Jones and the Romantics* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1962).

(٢٠) انظر 11 (التعليق رقم ١٣) Kathryn Tidrick

(٢١) **E.S. Shaffer**, *'Kubla Khan' The Fall of Jerusalem': The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature 1770-1880* (Cambridge: Cambridge Up, 1980) 26.

(٢٢) المصدر السابق ، ١٠٦ .

(٢٣) المصدر السابق ، ٢١ .

(٢٤) *Wordsworth: Poetical Works*, 590, ll. 28-35

(٢٥) *Wordsworth: Poetical Works*, 590, l. 40

(٢٦) *Wordsworth: Poetical Works*, 590, l. 1

References

Abrams, M.H. *Natural Supernaturalism.* New York, W.W. Norton, 1971.

———— *The Mirror and the Lamp.* London, Oxford UP, 1953.

Caracciolo, Peter L. Ed. The 'Arabian Nights' in English Literature. Houndmills, The Macmillan Press, 1988.

Coe, Charles Norton. *Wordsworth and the Literature of Travel.* New York, Octagon Books, 1979.

Coleridge, Samuel Taylor. *Selected Poetry and Prose,* Ed. Elisabeth Schneider. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1951.

De Cervantes, Miguel. *The Adventures of Don Quixote.* Trans J.M. Cohen, Hammondsworth, England, Penguin Books, 1950.

Irwin, John T. *American Hieroglyphics: The Symbol of the Egyptian Hieroglyphics in the American Renaissance.* Baltimore: The John Hopkins UP, 1980.

Kabbani, Rana. *Europe's Myths of Orient.* London, Pandora Press, 1986.

McFarland, Thomas. *Romanticism and the Forms of Ruin: Wordsworth, Coleridge, and Modalities of Fragmentation.* Princeton, Princeton UP, 1981.

Metlitzki, Dorothee. *The Matter of Araby in Medieval England.* New Haven, Yale UP, 1977.

Mousa-Mahmoud, Fatma. *Sir William Jones and the Romantics.* Cairo, The Anglo-Egyptian Bookshop, 1962.

Rodinson, Maxime. Europe and the Mystique of Islam. Trans. Roger Veinus. London. I.B. Tauris, 1988.

Schwab, Raymond. *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880.* Trans. Gene Patterson-Black and Victor Reinking. N.Y., Columbia UP, 1984.

Sir William Jones, Works With the Life of the Author by Lord Teignmouth. London. J. Stockdale & J. Walker, 1807.

Shaffer, E.S. *'Kubla Khan' and 'The Fall of Jerusalem': The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature 1770-1880.* Cambridge, Cambridge UP, 1980.

Tidrick, Kathryn. *Heart-Beguiling Araby.* Cambridge, Cambridge UP, 1981.

Wordsworth, Jonathan *et al.*, eds. *The Prelude 1779, 1805, 1850.* New York. A Norton Critical Edition W.W. Norton, 1979.

Wordsworth, William. *Poetical Works,* Ed. T. Hutchinson. London: Oxford Standard Authors, 1904 With Later revision, E. de Selincourt. Oxford UP, 1936.

Arab Identity in Wordsworth's Dream

SAAD ABDUL-RAHMAN AL-BAZAY
Assistant Professor, English Department,
Faculty of Arts, King Saud University,
Riyadh, Saudi Arabia.

ABSTRACT. The paper underlines the importance of the Arab identity in understanding the dream Wordsworth narrates in "The Prelude." Manifestations of that identity are the Bedouin Arab, the stone and shell he carries, and the nature of his errand. These elements are brought together in a highly condensed summation of certain aspects of the Western view of the Arab-Muslim East. Two of those aspects, however, stand out: the historical role played by the Muslim Arabs in preserving civilization, and the Arab poetic heritage which, through the efforts of Orientalists, bolstered some of the fundamentals of the Romantic literary theory.

القسم الإنجليزي

General

• A periodical issued by KAU in the fields of Arts and Humanities and annually published by the KAU Scientific Publishing Centre. Original works are published in this periodical, review articles, letters to editor and book reviews. Materials to be sent to:

Editor-in-chief, Faculty of Arts and Humanities, King Abdulaziz University,
P.O. Box 9032, Jeddah 21492, Saudi Arabia.

• All materials are submitted to referees.

• Materials submitted should represent original works not previously published, not being considered for publication elsewhere, and if accepted not to be published in the same form in any language without written consent of the editor-in-chief.

Typescript

• TS should be submitted in triplicate, double spaced, on only one side of A4 size paper.

• Leave one inch margins on all sides.

• Consecutively number TS including tables and figures.

• Abstracts, footnotes, tables, captions and references should be submitted in separate sheets.

Writing

• Paper should include:

1. Title: Concise and expressive.
2. Author(s) name(s).
3. Affiliation of author(s) as a mailing address.
4. Abstract.
5. Text: to be divided to main sections each with its own heading, according to the method used (*e.g.*, Introduction, Results, Discussion, Conclusion, References), taking into consideration the levels of sub- and sub-sub-headings.

• Two Abstracts, one in English, the other in Arabic, each not exceeding 200 words should be submitted. An Abstract should summarize the main facts and conclusions of the work. International rules for Abstract writing should be followed. Abstract should be self-contained and understandable in isolation.

• The metric system and standard abbreviations following (SI), avoiding full stops after abbreviations should be used.

• Footnotes: These should be consecutively numbered through the text. Any source cited for the first time should be given a full reference. When cited later, use the proper cross-reference terms (op. cit., loc. cit., ibid., id.). An alphabetically list of references is mandatory. Some authors are entitled to use Name/Date/Page system. Rules of the usage of this system should be thoroughly followed.

• References: The list of references should be alphabetically arranged according to author(s) surnames. References to the same author(s) should be chronologically arranged. All the bibliographic elements of a references should be complete, following the standard of rules of writing and arrangement. Never use *et al.* in the list. Make sure that all the sources cited in text are listed. References other than those cited in the text should not be listed.

Tables

• Tables should be consecutively numbered, each having a short self-explanatory title above. Indicate the position of each in pencil in the margin. Avoid unnecessary or too detailed data.

Illustrations

• Original illustrations should be submitted flat in protective envelopes and not folded.

• Indicate, in pencil, the position of each in the margin of the text, and stick a copy of each in the right position of the text.

• Line drawings should be drawn in Indian ink on calc paper, not exceeding 12 × 18 cm or half or double that size.

• Photographs, black & white, should be of high quality glossy original prints of maximum size 13 × 18 cm or half or double that size.

• Coloured figures are not acceptable, unless colours have a scientific indication.

Proofs

• Two sets of proofs, one galley and one page proof, have to be checked by the corresponding author, in 72 hours at maximum.

• No alteration is allowed, especially on the page proofs.

Reprints

• 50 free reprints per paper will be supplied.

• Additional reprints could be ordered on returning page proofs, according to the rates of the publishing Centre.

IN THE NAME OF ALLĀH,
THE MERCIFUL,
THE MERCY GIVING

■ **Annual Subscription** ■

- Local : SR 5
- External : $ 5 (including postage)

■ **Subscription** ■

Scientific Publishing Centre, King Abdulaziz University
P.O. Box 1540, Jeddah 21441, Saudi Arabia.

■ **Exchange** ■

Deanship of Library Affairs, King Abdulaziz University
P.O. Box 3711, Jeddah 21481, Saudi Arabia.

King Abdulaziz University Press

English Section

J.K.A.U.: Arts and Humanities, Vol. 3, pp. 3-9 (1410 A.H. / 1990 A.D.)

The Envoy: An Independent Art-Form in the Medieval Lyrics

LAMIA MOHAMED SALEH BAESHEN
Assistant Professor, Department of European Languages and Literature, Faculty of Arts and Humanities, King Abdulaziz University, Jedddah.

ABSTRACT. In the fourteenth century the envoy, which is a short stanza addressed to the patron to whom a poem is dedicated, became an essential part of the metrical structure of the medieval ballade. This stanza eventually emerged as an independent art-form and was classified as occasional poetry since it usually dispatched a messenger, a rose or a heart, to a lady to deliver a love letter accompanied by a gift or an emblem. The contributions of the French poet Charles d' Orleans, John Skelton, Humphrey Newton and other anonymous poets enriched the form with qualities of elegance and eloquence.

An "envoy" is a short stanza which concludes a poem written in certain metrical forms. The word is derived from the French "envoi" which indicates "the action of sending forth a poem"[1] addressed to the patron to whom it is dedicated. At the close of the thirteenth century the envoy became a regular feature of the form of the ballades composed in the puys. In France, the puys used to refer to the platform on which the officials of a concourse sat, and in the course of poetical contests poems that were composed for presentation in the puys almost inevitably contained a conventional address for patrons. The envoy, which had been a common feature of several kinds of songs, was added to the structure of the ballade in the puys, and that new feature served the purpose of dedication since judges, and other nobles were addressed by name in its first line. At a place called Aaras in France "the president of the association was called 'Prince,' and to him, as representing the whole corporation, the envoys of the poems, composed before and after the vogue of the ballade, were frequently addressed."[2] Thus, in the fourteenth century, a ballade, whether

composed in a puy or not, contained an envoy as an essential concluding part in its fixed structure, and the envoy was traditionally half the length of the other stanzas.

But in the fifteenth century the envoy began to emerge as an independent art form which produced a group of highly entertaining and cleverly composed poems whose limited number, I think, prevented their achieving the status of a separate genre of literature. Instead, they were categorized as occasional poetry. It is true that these poems defy any attempt at classification since they range from the folk song to the purely literary, almost courtly, composition, and the patterns of the stanzas differ considerably in their division. Although no regular formula is applied, the sense of sameness is inescapable, since they are all love letters presented to ladies as expressions of devotions, and some may have been given with gifts or emblems. These love letters differ from the usual epistolary style in the sense that they address the lady not directly but through a dispatched messenger. Beginning with the word "go," they shift from the customary spring-prelude opening in the courtly love poems, but their indebtness to the tradition itself is obvious. They are mainly love poems in which the general tone is that of the lovers parted from their ladies, who are sometimes unkind, and they sing of the pains and yearnings of love in letters to be laid at the feet of the worshipped ladies. Thus, sung upon the immortal theme of love, the envoy appears to be a verse cast in the conventional poetic molds of the Middle Ages with some external features added. In the envoy, though, the poet seems to ignore the conventional catalogue of the beauties of the loved one, and the absence of the celebration of her virtues indicates that the lady is not an idealization of the poet's mind, a perfect being held in high reverence; she rather emerges from the traditional cadre as a direct creature of flesh and blood. It is clear that the envoy, too, takes the fashionable notion of a lover humbly and reverently aspiring to an exalted beloved, but that love service does not convey a sense of the poet's inadequacy to achieve some sort of dignity. Rather, what we actually hear is the passionate throbbing of a human heart. And whereas the use of direct speech can give the impression of an outburst of unbearable emotion, the envoy serves to relax the seriousness and strain of passion and celebrates an exquisite, refined, and ennobling love with a simplicity and spontaneity polished to attain a high degree of artistic expressiveness.

The devotion to the Virgin Mother is often indistinguishable in form from that which the knight lavishes on the mortal lady because the ideas and phraseology of the secular and amorous lyrics were borrowed for the service of the church to take the place of the vain and wordly songs of the people. The drawing of certain hymns to the Virgin on the models of the amour courtois has been brought about by the cult of the Blessed Virgin Mary, which spread with great rapidity and was already supreme by the eleventh century and remained popular until the end of the Middle Ages.

The delight in praising the Virgin's beauty and the intense joy in the duty of loving and serving her were familiar aspects of the ballads addressed to Mary, who is the paramount innocent maiden of the Christian tradition, and consequently the object of the meditator's passionate contemplation. In the envoy too we can trace that distinct influence of the contemporary amatory verse on the pious forms of religious

poetry where Mary is addressed in the language of secular poets. The Poem "Trusty Messenger I Thee Sende"[3] is a prayer sent in a "little bill" to praise the Virgin with all the tenderness and affection of a courtly lover at the service of an ordinary woman. Even in this poem the reference to Mary is vague though the poet calls his lady, in the second stanza, the "lily of redolence," "the rose of confidence," and later, "that flower of price," and "the fairest paramour" which are the most common names associated with Mary in religious poetry. But the praise in epithets of excellence and the resonance of that woman's peerlessness make us begin to suspect the nature of her unique moral perfection and supremacy over other women. The poet's remark that she is a mystery with a "nature inexplicable," and "grace incomparable" combines with his use of superlatives to deepen our uncertainty. But the resolution of that ambiguity is simply stated at the end of the fourth stanza: "Most soveraine Mediatrice." In this light, the possibility for doubt vanishes, and the fourth line of the fifth stanza: "Sith she is only withouten vice" can then be interpreted as a direct allusion to the Immaculate Conception whose miraculous quality makes Mary's virgin state "inexplicable." Thus the image of the Virgin as a creature half mortal, half divine is freshly conceived and conveyed by means of an exceptionally skillful form. The poet's choice of the envoy is suitable to his purpose of begging Mary's intercession, since the form was traditionally used in supplication for patronage.

The possibility for ambiguity is inherent, also, in John Skelton's "Disconsolate Love" which uses such words as "suffer" and "endure" to describe the pains of his love. But the ambiguity intensifies in the line "one there is, and ever one shall be," stressing the singularity of his lady, and particularly in the image in the second line of a "persed [heart] with pain, bleding with wondes smart," parallel to the wounds of Christ on the cross. This metaphor appears frequently in the religious poems making use of the Cupid's bow image, which is in itself an adaptation of secular models taken from the convention of courtly love. What distinguishes John Skelton's lady from the virgin is the fact that he "dare not discure" in order to keep her identity secret from the world. John Skelton also dispatches his heart, but rather than serving his lady, the heart's wounds should convince her of his unbearable pains. In this poem we feel we are back in the actual world of the "game of courtship" with a languishing suitor who is imploring the hardhearted lady for pity. To avoid upsetting his woman, the poet, instead of complaining directly about her caprices and disdain, says:

> "Bewaile thy fortune with vaines wan and blo,
> O! Fortune, unfrendly, fortune, unkind thou art!
> To be so cruel and so overthwart."

So, in this one-stanza poem, the means of poetic expression is highly conventional, and the recurrence of the one-line refrain, "That where I love best I dare not discure," magnifies the basic impulse behind this envoy.

As the envoy derived most of its inspiration from France, it is interesting to find that one of the prominent contributors to the genre is Charles d' Orleans, an eminent French poet taken prisoner by the English at Agincourt in 1415 to 1440. From his work composed in English is the quatrain rondeau "The Service of His Mistress."

The form of the rondeau has its roots in the primitive past of the French folk dance, where it was meant to be sung to a round dance. Charles adapted this form to his envoy, which begins with a two-line refrain that is repeated after each of two four-line stanzas. The dispatched messenger is the poet's "herte" sent forth with utter humility to serve his lady, whose modesty and dignity are preserved by his appeal for her pity and mercy:

> "Go forth, myn herte, wyth my lady;
> Loke that thou spare no bisynesse
> To serve hire wyth swich lowlynesse
> That thou gete hir grace and mercy."

That tone of utter humility and Charles's use of words like "lady," "grace," "mercy," and "preye" cause a blurring of the distinction between secular and sacred relationships with the beloved. The woman addressed in this rondeau may be the virgin, since the use of secular patterns in the religious lyrics was a characteristic feature of the religious ones. At the time of the overwhelming impact of the tradition of courtly love, it was natural to find its traces in all the contemporary literature. More interesting is the fact that many of the conventional secular phrases were kept in the religious poems without changes, so that a man would ask for God's mercy in words identical with those of the lover longing for his mistress's favours. But the line in which Charles says: "that she kepe trewely hir promesse" suggests that lady's imperfect mutability, which is a characteristic of earthly love, inappropriate to be attributed to Mary.

The heart is sent once more in a short poem to move and persuade the lady. This anonymous piece consists of one five-line stanza of which the last two lines form the final message to be delivered to the lady as it is:

> "And say hire this, as I seye thee:
> Farewel my joye, and welcome peyne,
> Till I see my Lady ageyn."

The shortness of the poem gains it a clarity, precision, and concise forcefulness that makes it move with genuine lightness, a feature associated with popular love lyrics. This gay, joyous movement fills the senses with the freshness of folk song with its simplicity and directness, and it reflects the manners and sentiments of the folk. "Some of the most beautiful dance groups are popular not only in the sense that they could be performed and enjoyed irrespective of learning or class, but in that they perpetuate beliefs and fantasies of the people which are older than and essentially independent of clerical and aristocratic tradition."[4] Despite the fact that obscenity in itself cannot be taken as a criterion for distinguishing the chanson populaire from the chanson courtois, still one cannot help noticing the sly display of sexual symbolism in the songs fashioned by the folk. The short poem "On A Present of A Ring" is another expression of the jollity and spontaneous charm of folk poety which springs from the untrained imagination of the common people. The messenger in this one five-line stanza is a ring that is sent to convey the poet's message in ritual performance :

> "And loke thou knele down at hir feet.
> Bisechying hire she wolde not desdeyne."

The ring sent as a token of love has a sexual connotation because it simply suggests a perfect circle of the relationship, and in the last line in particular, the poet urges an adulterous meeting. With the ring resting finally on the lady's "smale fyngres," the implication of the consummation of love between the poet and his lady becomes very clear as the ring says" "My maister wolde that he were I." This implicit sexual association shows the simple unaffectedness of the love of the folk which is a characteristic feature of the popular song. Such a sensuous and unabashed temper would be quite inappropriate to the conventions of courtly poetry.

Humphrey Newton departs from the usual custom of following the fixed French form in an epistle to his lady titled "Sho se me in a kirk on a Friday in a mornyng." What is remarkable here is not the evocation of the lover's state of feeling, but the suggesting of a vivid background of events, which lends concreteness and dramatic power to the envoy. The dramatic context of this verse is that of the speaker recounting his romantic adventure in an episode which he makes visually real. Here the speaker is sharply characterized, not as a figure of the lover in general, but as a particular person whose intense experience unconsciously portrays a considerable part of his personality. Undoubtedly, this treatment invests the genre with an entirely new quality of elegance, but the question rises here as to the relationship between the "little bill" and the narration of the rich dramatic incident with its whimsical detail. It seems strange that the poet is asking for a rendezvous that has already been granted, and it is made clear that the meeting in the church has already taken place since the poet uses the past tense in recounting his adventure. But the relationship may be clarified by the suggestion that Newton's eleven couplet poem is a blend of fantasy and realism that describes an interesting dramatic situation which has taken place only in the lover's mind. Social pressures, personal frustrations, and fears of malicious gossip have often kept lovers apart, and as a result of that forced distance between them the poet is often with his beloved in his thoughts or his waking dreams. It is still difficult to follow the dream-like transition between the lady's imagined and real presence, especially at moments when the dream is crossed by a flicker of humor suggesting the lady's feigning and in heart already approving :

"And fast they did pitter--patter--
I hope they said matins togeder."

So by creating such an interesting dramatic situation, the poet turns from the usual method of treatment in courtly poems and deliberately follows an original structural pattern which he uses most skillfully to achieve a cumulative effect. The elaborate and easy flow of the stanza and the combination of simple and sophisticated expressions show the poet's self-conscious attempt to write in a polished and distinguished manner.

By examining thoroughly this representative selection of envoys, one can conclude that not one of them can be set as a single archetype of the genre. They vary in their style, structure, stanziac division, rhyme scheme, and even in the treatment of the dominant theme of love. The poet may imitate the mannerisms of the troubadours or transform their poetic forms for the religious purposes of the church. Sometimes he

reflects the attitudes of the aristocrats at court or expresses the sentiments of the folk. Other times he complains about the pangs of separation or celebrates a furtive meeting. What is constant at all times is the dispatched messenger sent forth to deliver generally short poems that display genuinely artistic organic regularity as well as impressively passionate eloquence. The envoy, therefore, has gained a great freedom of arrangement by this wide variety, enabling the poet to maintain a personal utterance which distinguishes the genre from poetry that expresses public sentiment.

Endnotes

(1) This quotation is taken from the definition of "envoy" as given in the O.E.D.

(2) **Helen Louise Cohen,** *Lyrics Forms From France*, (New York: Harcourt, Brace and Company, 1922), 11.

(3) **R.T. Davies,** Ed. *Medieval English Lyrics*, (Northwestern University Press, 1963), 201. All poems references are to this anthology and to: *Rossell Hope Robins*. Ed., *Secular Lyrics of the XVth Centuries*. (Oxford: The Clarendon Press, 1950).

(4) **Peter Dronke,** *The Medieval Lyrics*, (London: Hutchinson University Library, 1968), 194.

Bibliography

Bolton, W.F., ed., The Middle Ages, *History of Literature in the English Language*. **1**, London, Barrie and Jenkins, 1970.

Chambers, E.K., *English Literature at the Close of the Middle Ages*, London, Oxford Univ. Press, 1945.

Chambers, E.K. and **Sidgwick, F.,** eds., *Early English Lyrics Amorous, Divine, Moral*. London, Sidgwick and Jackson, 1947.

Cohen, Helen Louise, *Lyric Forms from France*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1922.

Davies, R.T. ed., *Medieval English Lyrics*, London, Faber and Faber, 1963.

Dronke, Peter, *The Medieval Lyric*, London, Hutchinson Univ. Library, 1968.

Fox, John, *The Lyric Poetry of Charles d' Orleans*, Oxford, The Clarendon Press, 1969.

Kane, George, *Middle English Literature*, New York, Barnes and Noble, 1970.

Lewis, C.S., *The Allegory of Love*, London, Oxford Univ. Press, 1959.

Manning, Stephen, *Wisdom and Number*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1962.

Rhys, Ernest, *Lyric Poetry*, London, E.P. Dutton and Co., 1933.

Robbins, Rossell Hope, ed., *Secular Lyrics of the XIVth and XVth Centuries*, Oxford, The Clarendon Press, 1950.

Schelling, Felix E., *The English Lyric*, New York, Houghton Mifflin Co., 1931.

Silverstein, Theodore, ed., *Medieval English Lyrics*, London, Edward Arnold, 1971.

المرسول الشعرى فى قصائد العصور الوسطى

لمياء محمد صالح باعشن

أستاذ مساعد – قسم اللغات الأوروبية وآدابها – كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الملك عبد العزيز – جدة

في القرن السابع عشر الميلادي أصبحت الرسالة الشعرية ، والتي تتكون من مقطع قصير موجه إلى النصير الموالي للشاعر والذي تهدي إليه القصيدة ، جزءاً هاماً من التركيبة القياسية الوزنية لقصائد العصور الوسطى . ثم بدأ هذا المقطع في الظهور كتركيبة فنية منفصلة قائمة بذاتها ، وأدرجت في نوعها مع شعر المناسبات ، إذ إنها غالباً ماتبعث رسولاً ، كوردة أو قلب الشاعر إلى سيدة ما ، ليبلغها رسالة حب تصحبها هدية أو رمز للمحبة .

هذا ، وتعتبر مشاركات الشاعر الفرنسي «شارل دورليان» والشعراء «جون سكليتون» و «هيمفري نيوتن» وغيرهم من الشعراء مجهولي الهوية إثراءً لهذه الصيغة الفنية الهامة التي أضافت إليها بلاغة ورقياً .

مجلة
جامعة الملك عبد العزيز
الآداب والعلوم الإنسانية

المجلد ٣
١٤١٠هـ
١٩٩٠م

مركز النشر العلمي
جامعة الملك عبد العزيز
ص.ب. ١٥٤٠ - جدة ٢١٤٤١
المملكة العربية السعودية

Journal of

KING ABDULAZIZ UNIVERSITY

Arts and Humanities

Volume 3

1410 A.H.
1990 A.D.

Scientific Publishing Centre
King Abdulaziz University
P.O. Box 1540, Jeddah 21441
Saudi Arabia

مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الآداب والعلوم الإنسانية ، م٣ ، ص ص ١ – ٢٢٨ بالعربية ، ١ – ٩ بالإنجليزية (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

المحتـــويات

القسم العربي

صفحة

اجتماع

الإسلام والخطاب الأنثروبولوجي المعاصر
أبو بكر أحمد باقادر ٣

إعـلام

نموذج الاهتمام ودوافع القراءة لتقديم الموضوعات الصحفية
محمد عبد الحميد أحمد ٣٧

تاريـخ

هل يشير نقش أبرهة الحبشي عند بئر مريغان إلى حملة الفيل ؟
عبد المنعم عبد الحليم سيد ٧١

جغرافيـا

النماذج في الدراسات الجغرافية
عبد العزيز بن عبد اللطيف آل الشيخ ٩٩

ديـن

الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها في الفقه السياسي الإسلامي
علي بن فهيد الدغيمان السرياني ١١٥

لغـة

مصطلحات أبي بكر بن الأنباري الكوفية
صالح بن سليمان العمير ١٥٣

مفهوم فحولة الشعراء في تراثنا النقدي
عبد الله بن سالم المعطاني ١٩١

المرجعية العربية لحلم وردزورث
سعد عبد الرحمن البازعي ٢٠٩

القسم الإنجليزي

المرسول الشعري في قصائد العصور الوسطى (مستخلص عربي)
لمياء محمد صالح باعشن ٩

J.K.A.U.: Arts and Humanities, **Vol. 3**, pp. 1-9 Eng., pp. 1-228 Arab. (1410 A.H. / 1990 A.D.)

Contents

English Section

Page

The Envoy: An Independent Art-Form in the Medieval Lyrics.
Lamia Mohamed Saleh Baeshen 3

Arabic Section

Sociology

Islam and the Current Anthropological Discourse (English Abstract).
Abubaker A. Bagader 35

Mass Communication

A Model of Readership Motives and Interest for Assessing Newspapers' Subjects (English Abstract).
Mohamed Abdel Hamid Ahmed 69

History

The Murayghan Inscription Ascribed to Abraha, does it Record the Expedition of the Elephant? (English Abstract)
Abdul Monem Abdul Haleem Sayed 97

Geography

Models in Geographic Studies (English Abstract).
Abdulaziz A. Alshaikh 114

Religion

The Basis of International Relations in Islamic Constitution Theory (English Abstract).
Aly Ibn Fuhayd Al-Dighiman Al-Siryany 152

Abu Bakr ibn al-Anbāri's Terminology (A Framework in the Terminology of Kufan School in Arabic Grammar) (English Abstract).
Salih S. Al-Omair 190

The Term of (Fuḥūlat al-shu'ar'a in the Heritage of Criticism (English Abstract).
Abdullah bin Salim Al-Maatani 208

Arab Identity in Wordsworth's Dream (English Abstract).
Saad Abdul-Rahman Al-Bazay 228